شرح مثنوی شریف

تألیف:
بدیع الزمان فروزانفر

بسم الله الرحمن الرحیم

بَعْدَ الْحَمْدِ وَ الصَّلاة : نزدیک بچهل سال است که بتوفیق خدای بزرگ و جذب و کشش باطن پرفروغ حضرت مولانا عَظَّمَ اللهُ اَسْرارَهُ که معدن حقائق و سرچشمهٔ فیّاض معرفت است بمطالعه و تأمّل در مثنوی شریف اشتغال دارم . درین مدّت بارها مثنوی را از آغاز تا پایان خوانده‌ام و شروح وحواشی آن کتاب آسمانی را درمطالعه گرفته‌ام وچون در آغاز کار، چاپ مشهور علاءالدّوله را در دسترس داشتم مشکلات بسیار می‌یافتم که حلّ آن برایم سخت دشوار می‌افتاد زیرا طبع مذکور با وجود مزایائی که براکثر چاپهای ایران وهند دارد و مطابق گفتهٔ مصحّح ، مبتنی بر نسخه‌ای بسیار کهن از مثنوی است : اغلاط و تصحیف فراوان و اشعار اضافی که صوفیان و یا خوانندگان دیگر از پیش خود افزوده‌اند ، در آن راه یافته است و این همه موجب دشواری فهم و پریشانی خاطر خواننده تواند بود بخصوص از جهت کلمات ولغات نادر که تغییر یافته و یا دوچار تصحیف گردیده و نیز ابیات دخیل که گاه رشتهٔ مطلب را ازهم گسیخته است . از اینرو درهزار وسیصد و بیست و یک هجری شمسی این نسخه را بامثنوی خطّی بتصحیح عبداللّطیف عبّاسی که در دونوبت مثنوی شریف را ازروی هشتاد نسخه بگفتهٔ خود تصحیح کرده است ، مقابله کردم و بازهم چنانکه باید گرهی از کار گشوده نگشت . سپس نسخهٔ چاپ لیدن را که باهتمام استاد فقید و گرانمایه . رینولدالین نیکلسون از محقّقین بزرگ بطبع رسیده است [illegible] علاءالدّوله برابر فرو خواندم وموارد اختلاف را در حاشیه قید کردم [illegible] نتیجه رسیدم که بهترین چاپ همان طبع لیدن است که با رعایت کمال

دقّت وامانت از روی نسخه‌های قدیم چاپ شده و کوششی که پیش‌تر درمقابله کرده بودم چندان سودمند نبوده است .

برای آنکه از نظر و عقیدهٔ مولانا در هرمسأله بنحوتفصیل مطّلع شوم واصول افکار وی را بصورت منظّم بدست‌آورم درصدد برآمدم که فهرستی برای مطالب مثنوی ترتیب دهم ، علّت این امر چنانکه برخوانندگان محترم روشن است ، این بود که مثنوی مانند دیگر کتب باباواب وفصول قسمت‌نشده و ازحیث نظم وترتیب ، اسلوبی مانند قرآن کریم دارد که معارف واصول‌عقاید و قواعد فقه و احکام و نصایح ، پُشْتا پُشْت در آن مذکور و مطابق حکمت الٰهی بهم آمیخته است و مانند کتاب آفرینش ، نظمی بخود مخصوص دارد و تابع سنن وآیینهای مصنّفان و مؤلّفان کتب عادی و معمولی نیست و از اینرو افکار فلسفی و اصول تصوّف و مبانی علوم اسلامی در مثنوی پراکنده ومتفرّق است و فی المثل ممکن است مطلبی بنحو اجمال دردفتر اوّل ذکر شود و تفصیل آن دردفتر دیگر و یامواضع مختلف بیابد و تا آنگاه که نظر مولانا در همه موارد پشت سرهم قرار نگیرد بالطّبع فهم آن مطلب از روی شمول و احاطه میسّر نمی شود .

درمهرماه هزار وسیصد و بیست وچهار هجری شمسی بدین کار دست‌زدم و هرروز چند ساعت صرف کردم تا درآخر اسفند ماه هزارو سیصد و بیست‌و پنج ، فهرستی از مطالب مثنوی ، بروفق سلیقه و اطّلاع خود در آن ایّام فراهم ساختم ، این فهرست در آثاری که ازین پس منتشرکردم و در مطالعهٔ مثنوی بسیارسودمند افتاد ولی دیری نگذشت که ازروی یقین دانستم که وسعت و تنوّع مباحث در مثنوی بیش ازآنست که من با این مایهٔ اندك و بضاعت مُزْجاة بتوانم برآن اطّلاع‌حاصل کنم و پس‌ازآن هرچه بیش‌تر خواندم بنقص کار خود واقف‌تر شدم و خود را مانندکسی یافتم که مناسب وسائل خویش

از دریائی ژرف و بی‌کرانه و پهناور چند جوی خرد و خوار مایه جدا کند و یا بنوعی از حاصل دریا و گوهرهای آن‌که می‌شناسد اکتفا جوید و تکرار نظر و مطالعه باثبات رسانید که مولانا برهمهٔ علوم ومعارف که در روزگار وی معمول بوده احاطه داشته و بنیروی فکرت دوربین و پرده شکاف ازآن همه گذر کرده و تامقداری نه اندك بسوی زمان حاضر پیش‌آمده و در بعضی مسائل آن‌سوترهم رفته است .

وچون فهرستی چنین ، مناسب اطّلاع و دانش کسی است که‌آن را ترتیب می‌دهد بی‌گمان بنسبت اشخاص و حدود معلومات ایشان تفاوت روشن پدید می‌آید ، این‌نکته بر یک کس هم که درحدّی معیّن‌ایست و درنگ نکند راست و درست منطبق می‌گردد .

بحسب نمونه ، لبّ لباب تألیف کاشفی هروی و مرآة المثنوی تألیف قاضی تلمّذ حسین را که هردو دراین‌کار پیش‌قدم بوده‌اند می‌توان درخاطرآورد که اوّلین محدود است به : جوامع اطوار شریعت و دقائق اسرار طریقت و لوامع انوار حقیقت . و مؤلّف با آنکه دست بعملی خطیر و نوآیین زده ولی عنایت او منحصر بوده‌است بمباحثی که درکتب صوفیان عصر وی و یاآن طبقهٔ متنسّك و متمسّك برسوم و روایات مشایخ تداول داشته و از اینرو دقائق فکر و نظر مولانا در مسائل فلسفی و اجتماعی وعلم‌النّفس وکلام و اصول تربیت از وی فوت شده است و دومین یعنی مرآة المثنوی بیشتر متّکی‌است براصول اخلاقی و مبانی دینی هرچند که ازلحاظ تنوّع و تجزیهٔ آراء ونظرهای مولانا کاری‌سخت شگرف و درخور آفرین است .

می‌توان گفت که کثرت مضمون و سرعت انتقال و حسن تعبیر و مهارت مولانا در پیوستن معانی گوناگون بیکدیگر سبب قوی و عامل نیرومندی است که اعجاب و حیرت خواننده را چنان برمی‌انگیزد که بی‌اختیار در پی گویندهٔ

حیرت انگیز مثنوی می‌رود بصورتی که مقصد را نمی‌شناسد و بجزئیات هم التفاتی نمی‌تواند بکند مانند کسی که برهواپیما یا مرکبی شتابنده و تیز رفتار سوار است که راه را می پیماید وازمناظری که بر آنها می‌گذرد اطّلاع کافی بدست نمی آورد. این نکته را بارها درخود آزموده‌ام و بدین‌سبب هر کس را که بخواهد فهرستی کامل و تمام ازمطالب مثنوی مرتّب سازد درنقص و ناتمامی کار خودمعذورمی‌دارم .

این‌فهرست که خود مهیّا ساخته‌ام و نیز لبّ لباب ومرآة المثنوی باوجود ناتمامی بسیار بکارم خورده و در فهم مثنوی دستگیر بوده است .

پیش از ترتیب این فهرست ، بفکر افتاده بودم که بجای اعتماد بر شروح مثنوی را از روی دیگر آثار مولانا و با سنجش مآخذ و منابع آن ، از کتب دینی و تصوّف و متون ادبی و آراء متکلّمین و حکمای اسلام و کتابهای امثال و قصص و اخبار ، مورد بحث قراردهم وچون دیوان کبیر و فیه ما فیه که درایران و هند بطبع رسیده بود بهیچ‌روی مایهٔ اطمینانم نبود بدین جهت از نسخه‌های مختلف این‌دو کتاب که در کتبخانه‌های ترکیه وجود داشت میکروفیلم تهیّه کردم ونخست فیه مافیه را پس‌ازمقابله با ضمائم وحواشی درسال ۱۳۳۰ بطبع رسانیدم و پس‌ازآن دیوان کبیر را بامقابلهٔ ده نسخه درمدّت ده سال(۱۳۴۵ـ ۱۳۳۴) انتشار دادم و برای خود فهرستی از مطالب مشترك میان آنها و مثنوی منظّم ساختم که در ایضاح افکار مولانا رهبر و دستیاری سخت کار آمد و سودمند است . نظیر این عمل را از حیث مقایسهٔ مطالب ، در مورد مکتوبات مولانا و مجالس سبعه (چاپ ترکیه) نیز معمول داشتم .

هم بدین نظر عکس چند نسخه از معارف سلطان العلما بهاء ولد پدر مولانا و معارف برهان الدّین محقّق ترمذی پیر نخستین وی ، فراهم ساختم . این دو اثر نفیس را هم مقابله و با تعلیقات منتشر کرده و همچنان فهرستی از مواضع مشترك معارف‌ها و مثنوی ترتیب داده‌ام .

معارف سلطان العلما درچهار مجلّد بسال ۱۳۳۳ ، ۱۳۳۸ و معارف برهان محقّق درسال ۱۳۳۹ بنفقهٔ وزارت فرهنگ بطبع رسیده است .

دیگراز کتبی که مقابله وتصحیح کرده ولی بطبع آن توفیق نیافته‌ام مقالات شمس تبریزی است که مختصری از وصف نسخه‌های موجود و اهمیّت آنرا در رسالهٔ شرح حال مولانا (طبع طهران ۱۳۳۳ ، ص ۲۱۱-۲۰۸) بازگفته‌ام .

مقالات شمس تبریزی از حیث الفاظ و تعبیرات و قصص و مضامین در مثنوی تأثیری ژرف و روشن دارد وبسیاری از مشکلات مثنوی را بوسیلهٔ آن ، می‌توان بازگشود ؛ از مطالب این کتاب نیز فهرستی آماده کرده‌ام که هم اکنون در تکمیل و بار دیگر در تطبیق آن بر مثنوی می‌کوشم .

این کتب که برشمردم بمنزلهٔ سرچشمه های اصلی افکار مولاناست ولی بجز اینها بسیاری ازکتب تفسیر و فقه و حدیث و فلسفه و تصوّف و اخبار و قصص وامثال که پیش ازمثنوی یا نزدیک بعهد مولانا تألیف شده است سراپا خوانده‌ام و مواضع حاجت را یادداشت کرده‌ام ، نمونه‌ای از اینگونه بحث و فحص را در « احادیث مثنوی » طبع طهران ۱۳۳٤ و نیز در « مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی » طبع طهران ۱۳۳۳ می‌توانید ملاحظه فرمایید .

در نتیجهٔ مطالعهٔ دائم برهریک از این دو ، مطالبی افزوده‌ام که در این شرح بنظرتان خواهد رسید .

از میانهٔ مؤلّفات پیشینیان ، بیش از همه آثار محمّد غزّالی مطمح نظر مولانا بوده است : طرز و شیوهٔ بحث و افکار و اطّلاعات حجّةالاسلام در احیاء العلوم [illegible] مولانا بجائی گذاشته است برای این کتاب هم فهرست جامعی مرتّب ساخته‌ام و بمدد آن توانسته‌ام در حدّ خود برای فهم مثنوی فایده برگیرم . [illegible] مورد فتوحات مکّیه تألیف ابن عربی که از متون مهمّ عرفان نیز [illegible] .

آثار حکیم سنائی و فریدالدّین عطّار نیشابوری را بارها خوانده‌ام و اصول مطالب آن آثار را بیرون کشیده و بحسب ارتباط با مثنوی آنها را نظم و ترتیبی جداگانه داده‌ام.

آثار منظوم و منثور این دو بزرگوار خاصّه حدیقة الحقیقه و تذکرة الاولیاء و منطق الطّیر مورد توجّه حضرت مولانا بوده و یاران و مریدان وی حدیقه و منطق الطّیر را می‌خوانده‌اند و مولانا بهمین سبب نظم مثنوی را بخواهش حسام‌الدّین حسن چلبی آغاز فرموده و آن‌را بر وزن منطق الطّیر و در بحر رمل مسدّس مقصور سروده است.

آنچه برشمردم نه برای خود بینی و خود نمائی است بلکه شرح عظمت مثنوی و عجز و ناتوانی بنده است که با وجود کار و کوشش پیاپی و دائم اکنون با کمال صراحت و از روی صدق و صفا. منصفانه اعتراف می‌کنم که هنوز در اوّل قدم فرو مانده و بیستر سیرتی از اسرار کلام مولانا نرسیده‌ام و درین مکتب آن نوآموز را مانم که در شناخت حروف الفبا باز مانده و گامی فراتر ننهاده است.

در اسفند ماه هزار و سیصد و هیجده هجری شمسی مرحوم اسماعیل مرآت وزیر فرهنگ مقرّر داشته بود که خلاصه‌ای از مثنوی بهمراه توضیح و شرح ابیات که برمی‌گزینم فراهم آورم، این خلاصه را ترتیب دادم و در سال هزار و سیصد و بیست و یک زیور طبع و انتشار یافت و دوستانم بچشم رضا و مرحمت در آن اثر ناچیز نگریستند و علّامهٔ فقید نیکلسون در نامه‌ای که نوشته بود مرا براتمام آن، تحریض و ترغیب فرموده بود: این خلاصه مشتمل بود بر قسمتی از دفتر اوّل و دوّم مثنوی که برای دانش‌آموزان دبیرستانها تهیّه کرده بودم و بسبب موانعی که پیش آمد بقیّه درعهدهٔ تعویق ماند.

امّا در آن روزگار بالنّسبه جوان بودم و بی باکی و گستاخی جوانی مرا

دلیر می‌داشت و بدین عمل خطیر برمی‌انگیخت ، علاوه آنکه در آن هنگام از نعمت مصاحبت و رهبری دو دانشمند بزرگوار علّامه محمّد قزوینی و محمّدعلی فروغی (ذکاء الملک) برخوردار بودم و هرجا که تردّد خاطر دست می‌داد و یا مشکلی پیش می‌آمد از فکر بلند و نیّت پاك آن دو استاد یاری می‌جستم و خویش را از نگرانی و دشواری ، رهایی می‌دادم ، امروز جوان نیستم و بقلّهٔ پیری رسیده‌ام و مانند هر کس که در دههٔ هفتاد است بدل و دست می‌لرزم و از بزرگی و گرانی این عمل که در پیش دارم سخت می‌هراسم و از برکت همنشینی و مشورت مثل آن دو بزرگوار نیز محروم و بی نصیبم . آنچه امروز مرا بدین اقدام خطیر وا داشت تشویق دل‌انگیز و جرأت بخش دوست دیرین و گرانمایهٔ من نویسندهٔ زبردست و توانا سناتور علی دشتی است که پیوسته و هربار که با وی اتّفاق دیدار افتاد دل‌ودست ناتوان ولرزان مرا بسحر بیان‌وگفتار جانبخش نیرو وقوّت جوانی داد تا گرم وگستاخ درکارآمدم و این‌شرح‌را که امیدوارم بپایان رسد سر آغاز کردم .

درحقیقت بنیان‌گزار این تألیف سناتورعلی‌دشتی‌است ودیگرآن‌آزاده‌مرد معرفت پروردانشمند معظّم **جناب‌آقای دکترمنوچهراقبال** مدیرعامل ورئیس محترم هیأت مدیرهٔ شرکت ملّی نفت ایران که‌جوانمردانه وسائل این تألیف را فراهم فرموده‌اند چنانکه طبع و نشر دیوان‌کبیر مولانا نیز باهتمام آن جناب در آن وقت که ریاست دانشگاه طهران را برعهده داشتند آغاز شد و جامهٔ عمل پوشید .

شرح و تفسیری که از نظر شما خوانندگان‌گرانمایه خواهد گذشت روز اوّل بهمن ماه ۱۳٤٥ آغاز شده و جزوی که بطبع‌رسیده در روز پانزدهم خرداد ۱۳٤٦ پایان پذیرفته است ، امیدوارم که سائر اجزای آن نیز بتوفیق خدای وتوانا و بعنایت روح بلند پرواز وفیض‌گستر حضرت مولانا قدّسنا الله بسرّه

عزیزی در تنگ و فترت بچاپ رسد.

روشی که در این تألیف معمول داشته‌ام چنین است:

۱ - در آغاز هریک از حکایات، مقدّمه‌ای شبیه مدخل بعنوان (مأخذ و نقد و تحلیل داستان) برشتهٔ تحریر کشیده‌ام بدان نظر که خواننده بداند که سابقهٔ مورد بحث پیش از مولانا وجود داشته و آن بزرگوار آنرا از پیش خود نساخته است.

فایدهٔ دیگر که ازین ترتیب بدست می‌آید حدود تصرّف مولاناست در قصّه‌ای که آنرا بنظم آورده است. ازین راه روش او را در سرودن حکایات بخصوص با حکیم سنائی و فریدالدّین عطّار و کسانی که پس از وی زیسته‌اند مانند اوحدی مراغه‌ئی و مولانا جامی در ترازوی مقایسه می‌توان سنجید.

از دگرسو مولانا بطور اغلب حکایت را پیوسته و یک جا درظرف تعبیر فرو نمی‌ریزد بلکه بمناسبت، حکایت را با قصّهٔ دیگر و با افکارگوناگون که بمنزلهٔ نتیجه‌گیری از اجزاء داستان است درهم می‌آمیزد بدانگونه که ممکن‌است رشتهٔ مطلب ازدست خواننده بدررود وچگونگی ارتباط آنهارا درنیابد ازاینرو مقدّمهٔ مشارالیها بصورتی نوشته شده است که بنحو اجمال خواننده از نظم و جریان قصّه درمثنوی و کیفیّت اتّصال مطالب بیکدیگر وجهت انتقال مولانا از هرمطلب بدیگری روشن می‌گردد و خواننده در روشنائی آنچه بذهن سپرده است بخوبی می‌تواند بهمراه سرایندهٔ داستان در راهی که می‌سپرد گام بگام پیش رود.

۲ - فهرستی از لغات و تعبیرات و مصطلحات فلسفی و فقهی و کلامی و عرفانی ترتیب داده‌ام تامعلوم شود که در هرقصّه چه اندازه از الفاظ، تفسیر و تعریف شده است.

۳ - مباحث کلّی واصول فکرمولانا را درهرقصّه نیز بصورت فهرست

نوشته‌ام تا خواننده متوجه باشد که با چه نوع مطلبی سروکار دارد و فی‌الجمله ذهن خود را آماده سازد .

٤ ــ ابیات مثنوی‌را از روی نسخهٔ موزهٔ قونیه مکتوب دررجب (٦٧٧) نقل کرده‌ام ، این‌نسخه ازروی نسخهٔ اصلی‌مثنوی که درحضورمولاناوحسام ـ الدّین حسن چلبی می‌خوانده‌اند کتابت شده و صحیح‌ترین نسخ است .

شکل وحرکات کلمات را مطابق این نسخه که باحتمال قوی تابع تلفّظ و طرز ادای مولاناست و نیز نسخهٔ چاپ لیدن آورده‌ام با این تفاوت که‌درین دو نسخه آنجا که کسرهٔ اضافه کشیده و نزدیک بـه (یا) تلفّظ می‌شود ، زیر حرف‌آخر مضاف ، الفی کوتاه بدین صورت (ا) گذاشته‌اند و بسبب اشکال مطبعه بناچارآن مورد هم بدین علامت (ـ) مشخّص شده است . عکس این نسخه را وزارت معارف ترکیه برای این ضعیف فرستاده‌اند ، بی نهایت ازاین لطف و توجّه متشکّرم .

٥ ــ در شرح ابیات ، نخست لغات و مصطلحات فنّی را تفسیر کرده و تا توانسته‌ام یک یا چند شاهد ازگفتهٔ پیشینیان و یا مولانا آورده‌ام و اگربیتی متضمّن اشارتی بحدیث یا آیتی از قرآن‌کریم بوده است ، مأخذ آن حدیث یا موضع آن آیت را درقرآن‌کریم با ذکر عقاید مفسّرین باز نموده‌ام ، در تفسیر آیات ازلطائف‌الاشارات تألیف ابوالقاسم‌قشیری (متوفّی ٤٦٥) و بیان‌السّعادة تألیف مرحوم‌سلطان‌علیشاه‌گنابادی (متوفّی ١٣٢٧) از مشایخ بزرگ ومحقّقین کم نظیر صوفیّه ، فایدهٔ بسیار برده‌ام .

و هر بیت که درآن اشاره بقصّه‌ای یا مشتمل بر نام کسی بوده است ، مأخذ قصّه را نوشته و اجمالاً شرح حالی از شخص مذکور در قلم‌آورده‌ام .

ابیات‌را حتّی‌الامکان بزبان ساده ومطابق‌آنچه از سخن مولانا در مثنوی و دیگرآثار او (دیوان‌کبیر ، فیه‌مافیه : مکتوبات ، مجالس‌سبعه) و نیزمعارف

بهاء ولد و برهان محقق ومقالات شمس تبریزی وآثارمنظوم و منثور سلطان‌ولد فرزند مولانا بدست آورده‌ام ، شرح و تفسیر نموده‌ام و اگرمضمون بیتی در کتب پیشینیان یافته‌ام بدان تفسیر در پیوسته‌ام و هرجا که احتیاج به بیان اصلی از اصول تصوّف یا فلسفه وکلام و دیگر علوم اسلامی حاصل شده است ، عقاید وآراء متقدّمان و اصحاب فن را درآن باره با ذکر اسناد ومدارك یادآور شده ام .

از شروح مثنوی ، به‌کتب ذیل مراجعه‌کرده‌ام :

الف — کتابی که نامش را بدست نیاورده‌ام از شخصی بنام « احمد رومی » که با سلطان ولد (متوفّی ۷۱۲) و فرزندش جلال‌الدّین فریدون مشهور به « عارف چلبی » متولّد (۶۷۰ و متوفّی ۷۱۹) معاصر بوده و این‌کتاب مشتمل است بر هشتاد فصل بدینگونه‌که درآغاز هرفصل آیه‌ای از قرآن‌کریم یا حدیثی از حضرت رسول اکرم (ص) عنوان می‌کند و بشرح آن می‌پردازد و سپس حکایتی مناسب مقام می‌آورد و برای اثبات و تقریر مطلب چند بیت از مثنوی نقل می‌کند وآنچه از آیات و احادیث در ابتدا می‌آورد برای شرح و تفسیر ابیاتی است‌که از مثنوی بعنوان شاهد بگفتار خود می‌پیوندد .

تألیف این‌کتاب ، بسال ۷۲۰ یعنی‌چهل وهشت سال پس از وفات‌مولانا و هشت سال بعد از مرگ سلطان ولد صورت‌گرفته و با وجود سستی و ابتذال اشعار و مطالب چون علی‌الظّاهر نخستین‌کتابی است‌که متوجّه شرح مشکلات مثنوی است و مؤلّف آن با سلطان ولد و چلبی عارف از جانشینان مولانا معاصر بوده است بدین‌جهت درخور توجّه و اهتمام تواند بود .

پیش ازین تألیف ، مولانا و سلطان ولد بعضی از ابیات مثنوی را شرح کرده‌اندکه بخواست خداوند ، سخن آن دو پیر را درذیل آن ابیات ، نقل‌خواهم کرد . از این‌کتاب دو نسخهٔ خطّی در تملّك این ضعیف است .

ب ـ جواهر الاسرار و زواهر الانوار تألیف کمال‌الدّین حسین‌بن حسن خوارزمی (متوفیٰ ۸٤۰) از شاگردان و مریدان خواجه ابوالوفاء خوارزمی از بزرگان متصوّفه (متوفیٰ روز جمعه چهارم رجب ۸۳۵) که بپیروی پیرخویش عشقی گرم و سوزان به آثار مولانا داشته است .

وی نخست بر مثنوی شرحی منظوم ببحرمتقارب سروده وآنرا «کنوز ـ الحقائق فی رموز الدّقائق » نامیده و باز بخواهش دوستان و مریدانش شرح مورد بحث‌را بنام‌ظهیرالدّین ابراهیم‌سلطان ، فرزندشاهرخ ونوهٔ‌تیمورگورکان مدّتی پیش از سال ۸۳۳ آغاز کرده و شرح دفتر اوّل را باتمام رسانیده و پس از فترت و تأخیر بسیار درسال مذکور تمام دفتردوم و دفتر سوم را شرح کرده و ظاهراً بشرح بقیّهٔ مثنوی توفیق نیافته است .

مصنّف این کتاب پیش ازآغازشرح مثنوی ، ده مقدّمه در ذکراحوال مشایخ طریقت و بیان اصطلاحات صوفیان و قسمتی از اصول و مبانی عرفان و تصوّف ترتیب داده که بسیار مفید است بخصوص مقدّمهٔ نخستین که متضمّن بیان احوال مشایخ تصوّف است وآغاز می‌شود از حضرت امیر مؤمنان علی‌بن ابی‌طالب صَلَوٰاتُ اللهِ وَسَلامُهُ عَلَیْهِ وَ عَلیٰ آلِهِ که صوفیان سند خرقه و سلسلهٔ فقررا بطرق متعدّد بدان حضرت منتهی می‌شمارند (هرچند خالی ازبحث و اشکال نیست) و پایان می‌پذیرد بشرح حال مولانا جلال‌الدّین محمّدکه مثنوی او مورد بحث است و نیز مقدّمهٔ دوم‌که درتعریف و شرح مصطلحات صوفیان است اهمیّتی بسزا دارد و برای شناسائی مقامات رجال این طایفه وفهم مصطلحات آنها یکی‌از منابع سرشار و دارای اهمّیّت فراوان است .

این شرح بسال ۱۳۱۲ هجری قمری درلکناهو بطبع رسیده و یک نسخهٔ خطّی ازآن نزد این ضعیف موجود است .

ج ـ اسرارالغیوب : تألیف خواجه ایّوب ازصوفیان هوشمند ونکته‌دان

قرن دوازدهم هجری که در سال ۱۱۲۰ هجری قمری تألیف شده و مشتمل است بر شرح مشکلات تمام مثنوی بدینگونه که مؤلف در ابتدا لغات دشوار را تفسیر کرده و پس از آن بشرح ابیات پرداخته و نیز اقوال و توجیهات شارحان دیگر را نقد و جرح و تعدیل نموده و جای بجای از کلمات و حالات و خوارق عادات مولانا نمونه‌ای آورده است تا معنی بیت را واضح‌تر و روشن‌تر سازد.

یک نسخه از این شرح که بسال ۱۲۰۰ هجری قمری کتابت شده است مرحوم محمّد هاشم میرزا افسر از شعرا و نیکمردان معاصر (متوفّی ۱۳۱۹) بدین ضعیف مرحمت کرده‌اند. خدایش غریق بحار رحمت خویش داراد.

د ــ شرح ولی محمّد اکبرآبادی: مصنّف این کتاب را در سال ۱۱۴۰ هجری قمری تألیف نموده ومشتمل است بر ایضاح هرشش دفتر مثنوی و بالنّسبه کتابی مفید ومتضمّن دقایق بسیار است وآن نیز درلکناهو بطبع رسیده است.

هـ ــ شرح عبدالعلی محمّدبن نظام‌الدّین مشهور به بحرالعلوم بر دفترهای ششگانهٔ مثنوی: طبع لکناهو که اکثر مطالب آن با شرح رقم (د) مطابقت دارد و هردو شارح کوشیده‌اند که افکار مولانا را بر عقاید محیی‌الدّین ابن‌عربی تطبیق کنند و بدین سبب غالباً از مقاصد مولانا بدور افتاده‌اند.

و ــ شرح اسرارسبزواری حکیم بزرگوارحاج‌ملّاهادی (متوفّی ۱۲۹۰ هجری قمری) که در سال ۱۲۸۵ در طهران بطبع رسیده و مؤلّف تا آنجا که امکان داشته است مثنوی را بر آراء ونظریّات حکما بویژه صدرالدّین شیرازی تطبیق فرموده است.

این شروح که یاد کردم همگی بزبان پارسی است.

ز ــ فاتح الابیات وآن شرح اسماعیل انقروی است بترکی برتمام مثنوی که در مطبعهٔ خدیوی مصر بچاپ رسیده و شرحی فاضلانه و محقّقانه بشمار می‌رود: از این کتاب بیاری بعضی‌از دوستان که ترکی می‌دانند استفاده کرده‌ام.

ح ـ المنهج‌القوی ، تألیف یوسف‌بن‌احمد مولوی ، این شرح بزبان‌عربی و مشتمل است بر تفسیر تمامت ابیات مثنوی که مصنّف آنها را نخست بزبان تازی سست وسخیف نقل کرده وزان پس بشرح ابیات پرداخته است . این کتاب در سال ۱۲۳۰ بپایان رسیده و درسنهٔ ۱۲۸۹ در مصر چاپ شده است وترجمه گونه‌ای است از فاتح الابیات بزبان عربی .

ط ـ شرح دکتر محمّد کفافی استاد جامعهٔ قاهره و جامعهٔ عربی بیروت بر دفتر اوّل مثنوی بزبان عربی بهمراه ترجمهٔ اشعار هم بدان زبان که شرحی‌مفید و درخور تحسین است ، چاپ بیروت ۱۹۶۵ میلادی .

ی ـ شرح استاد فقید رینولدالین نیکلسون برمثنوی بزبان انگلیسی طبع لیدن ۱۹۳۷ که بی‌گمان دقیق‌ترین‌شروح مثنوی است که براصول صحیح‌انتقادی و با ذکر مآخذ و اسناد تدوین شده و برای کشف اسرار و حلّ رموز مثنوی مرجعی قابل‌اعتماد است . در مواضع‌مشکل این کتاب ازمساعدت دوست‌عزیز و دانشمند خود آقای دکترحسین آریان‌پور بهره‌مند شده‌ام .

اکنون‌فریضه است که مراتب‌تشکّر وسپاس بی‌شائبه و درویشانهٔ خودرا بحضور شریف جناب آقای دکترمنوچهراقبال مدیرعامل و رئیس‌محترم هیأت مدیرهٔ شرکت ملّی نفت ایران که وسیلهٔ اوّلین و اصیل این تألیف بوده‌اند و همچنان شورای محترم دانشگاه طهران که با نشر آن در جزو سلسلهٔ انتشارات دانشگاه موافقت نموده‌اند تقدیم دارم .

دوست گرامی و دانشمند جناب آقای ایرج افشار در ترتیب مقدّمات چاپ ونشراین کتاب سعی بلیغ‌مبذول داشته‌اند ، بحکم وظیفهٔ دوستی وانسانیّت از ایشان نیز متشکّرم .

همچنین از آقای محمّدحسین مصطفوی فارغ‌التحصیل رشتهٔ دکتری ادبیّات فارسی در دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه طهران که قسمتی از نمونه‌های

مطبعه را تصحیح نموده‌اند و از کارکنان چاپخانهٔ دانشگاه طهران بی نهایت سپاس گزارم .

بپایان رسید مقدّمهٔ شرح مثنوی (جزو نخستین از دفتر اوّل) بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع‌الزّمان‌فروزانفر اصلح‌الله حاله ومآله بامداد روز سه‌شنبه نهم آبان ماه هزار وسیصد وچهل وشش هجری شمسی مطابق بیست و ششم ماه رجب هزار وسیصد وهشتاد و هفت هجری قمری در منزل شخصی واقع درخیابان بهار از محلّات شمال شرقی طهران و الحمدلله تعالی .

بسم الله الرحمن الرحیم

بشنو این نی چون شکایت می‌کند   از جداییها حکایت می کند

ب ۱

شارحان مثنوی در تفسیر این بیت معانی مختلف ذکر کرده‌اند که ازین پس نقل خواهیم کرد ولی بدون شک مقصود مولانا از «نی» همین سازدلنواز بادی است که او را به تنفس و دم می‌نوازند بدلیل آنکه مولانا خود موسیقی می‌دانسته و با این ساز انس و علاقهٔ وافر و تمام داشته و آنرا درغزلیات وصف جامع کرده است از قبیل:

دلم را نالهٔ سُرنای باید   که از سرنای بوی یار آید

دیوان کبیر، بیت ۶۹۹ ببعد

ای در آورده جهانی را ز پای   بانگ نای و بانگ نای و بانگ نای

همان مأخذ ب ۳۰۸۳۶ ببعد

ای نای خوش نوای که دلدارو دلخوشی

دم می‌دهی تو گرم و دم سرد می‌کشی

همان مأخذ ب ۳۱۸۲۵ ببعد

ای نای بس خوشست کز اسرار آگهی

کار او کند که دارد از کار آگهی

همان مأخذ ب ۳۱۸۹۷ ببعد

و این «نی» تمثّل است و مراد بدان، درحقیقت خود مولاناست که ازخود و خودی تهی است و در تصرّف عشق ومعشوق است؛ خواه شمس تبریز و خواه

حسام الدّین چلبی و یا درقبضهٔ تقلیب خداست که آن هم بنظر مولانا از عشق و معشوق وی جدا نیست زیرا این معلوم و مسلّم است که مولانا پیش از آنکه پیمانهٔ جانش از عشق شمس لبریز شود شعر نمی‌سرود و زبان بسخن منظوم نمی‌گشود و پس از آن شاعری آغاز کرد و سرود عاشقانه درپیوست و جهانی را بآهنگ عشق برانگیخت و درحلقهٔ سماع کشید و برقص آورد پس محرّک او دربیان این اسرار، عشق یامعشوق بود که این هر دو با حق متّحد و یگانه‌اند و این شعر و نوای روح انگیز که ازگلوی وی برمی‌آید از اونیست بلکه عشق یا معشوق است که بزبان او سخن می‌گوید و بر پرده‌های گلو یش آهنگ شرربار می‌ریزد وهرچه او بگوید یا بسراید، خواه لطف باشد یا قهر، ترانهٔ وصال باشد یا نالهٔ دردآمیز فراق، پند و نصیحت و قول لیّن باشد یا تقریع و توبیخ، همه گفتهٔ عشق و تعلیم معشوق است و این رشته را عشق برگردن وی افکنده و بی‌اختیار او را تا آنجا که خاطر خواه اوست می‌کشاند و ما از روی روایات افلاکی و دیگران و بشهادت قرائنی که درمثنوی هست می‌دانیم که مولانا این منظومهٔ آسمانی را بی‌سابقهٔ تفکّر و إعمال رویّه درمدّت ده‌سال یا بیشتر، می‌سروده وحسام الدّین چلبی می‌نوشته است و تنها براثر هیجان و سوزش دل و جوشش معانی ازباطن خود، مثنوی را بنظم آورده ومانند شاعران دیگر ازروی تأمّل و تفکّر و نسخه‌کردن ابیات و دخل وتصرّف ، این نظم نوآیین را انشا نکرده است وازاین رو خود را به « نی » که ازخود تهی و از دم و نفس نای زن، پُر است تشبیه می کند وهمین‌مضمون‌را درمثنوی وغزلیّات، مکرّر می‌آورد چنانکه هیچ جای‌شک باقی نمی‌ماند که مقصود از « نی » همین ساز مشهور است نه قلم ونه قلم اعلی ونه‌حقیقت محمّدی ونه هیچ چیز دیگر واینک شواهد ازمثنوی وغزلیّات:

ما چونایم و نوا در ما ز تست ما چوکوهیم وصدا درما زتست

مثنوی، لیدن : ج ۱، ب ۵۹۹

عالم چوسرنائی و او در هر شکافش می‌دمد
هر ناله‌ٔ دارد یقین زان دولب چون قند، قند
دیوان کبیر، ب ۵۶۶۴

اندر دل آوازی پرشورش و غمّازی آن ناله چنین دانم کز نای تو می‌آید
ب ۶۴۸۶

بحقّ آن لب شیرین که می‌دمد درمن که اختیار ندارد بناله این سرنا
ب ۲۵۶۹

مقبل‌ترین و نیک پی دربرج زهره کیست نی
زیرا نهد لب بر لبت تا از توآموزد نوا
نیها وخاصه نیشکر بر طمع این بسته کمر
رقصان شده در نیستان یعنی تُعِزُّ مَنْ تَشا
بدبی توچنگ‌ونی‌حزین بردآن کنارو بوسه این(۱)
دف می‌گفت می‌زن بر رخم تاروی من یابد بها
ب ۹۵/۹۴/۹۳

بسیارگفتم ای پدر دانم که دانی این قدر
که چون نیم بی پا و سر در پنجهٔ آن نایم
ب ۱۴۶۸۵

همه برباد ازآنم که منم نای و تو نائی
چوتوی خویشن من ای‌جان پی این‌خویش پسندم
ب ۱۶۸۳۰

۱ — این مضمون را خواجه حافظ بدینگونه بیان کرده‌است

همچو چنگ ار بکناری ندهی کام دلم ازلب خویش چو نی یک نفسی بنوازم

مثل نای بجهادیم و خمش بی لب تو	چه نواها زنم آن دم که دمی در نایم
ب ١٧١٨٤

من نخواهم که سخن گویم الّا ساقی	می‌دمد دردم ما ز آنک چونای انبانیم
ب ١٧٢٣٤

عاشقان نالان چو نای و عشق همچو نای زن
تا چها در می‌دمد این عشق درسرنای من
ب ٢٠٣٧٤

دفّ منی هین مخور سیلی هر ناکسی	نای منی هین مکن ازدم هر کس فغان
ب ٢١٧٥٠

توچوسرنای منی بی‌لب من ناله مکن	تا چو چنگت ننوازم ز نوا هیچ مگو
ب ٢٣٥١٢

مرا چونی بنوازید شمس تبریزی	بهانه بر نی و مطرب ز خم خروشیده
ب ٢٥٤٩١

دهان عشق می‌خندد که نامش تُرك گفتم من
خود این او می‌دمد درما که ما نایم و او نایی
ب ٢٦٤٤٦

منم نای تو معذورم درین بانگ	که بر من هر دمی دم می‌گماری
همه دمهای این عالم شمرده‌ست	تو ای دم چه دمی که بی شماری
ب ٢٨٥٦٢/٢٨٥٦٣

همچو نایم زلبت می‌چشم و می‌نالم	کم زنم تا نکند کس طمع انبازی
ب ٣٠٣٧٤

بدرون تست مطرب چه دهی کمر بمطرب
نه کمست تن ز نایی نه کمست جان ز نایی
ب ٣٠١٦١

چگونه زار ننالم من از کسی که گرفت

بهر دو دست و دهان او مرا چو سرنائی

ب ۳۲۶۳۷

بریاد لب دلبر خشکست لب مهتر خوش با شکم خالی می‌نالد چون سرنا

خالی شو و خالی به لب برلب نائی نه چون نی زدمش پُرشو وآنگاه شکر می‌خا

ب ۳۴۷۰۸/۳۴۷۰۷

و درموارد دیگراین حالت راکه عبارت از آن نزد صوفیّه « فنای فعل یا فنای افعالی » است بتمثیلی از « چنگ » و « رباب » و « طبل و کوس ودهل » بیان می کند زیرا ازهیچ یک بی زخمه وکوب نوازنده آوازی برنمی‌خیزد وآنها همه مسخّردست رامشگر ونوبتی هستند چنانکه فرموده‌است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نی تو زاری می‌کنی[1]

مثنوی، لیدن، ج ۱، ب ۵۹۸

شاد با، چنگ تنی کز دست جان حق بستدش

برکنار خود نهاد و ساز آنرا هوکند

دیوان کبیر، ب ۷۷۷۵

گر بد و نیکیم تو از ما مگیر ما همه چنگیم و دل ما چو تار

گاه یکی نغمهٔ تر می‌نواز گاه زتر بگذر و درخشکی آر

گر ننوازی دل این چنگ را بس بود اینش که نهی برکنار

ب ۱۲۳۷۳/۱۲۳۷۲/۱۲۳۷۱

من خمش کردم توم نگذاشتی همچو چنگم سخرهٔ افغان تو

ب ۲۳۵۹۱

---

۱ — شیخ سعدی نیز این مضمون را آورده‌است :

همچو چنگم سرتسلیم و ارادت در پیش تو بهر ضرب که خواهی بزن و بنوازم

جمله سؤال و جواب زوست منم چون رباب
می‌زندم او شتاب زخمه که یعنی بنال
یکدم بانگ نجات ، یکدم آواز مات
می‌زند آن خوش صفات برمن و بر وصف حال
ب ١٤٢٩٥/١٤٢٩٦

همه چو کوس و چو طبلیم دل تهی بپشت
برآوریم فغان چون زنی تو زخم دوال
ب ١٤٣٢٥

بگفت دل که سُکُستن ز تو چگونه بود
چگونه بی ز دهل زن کند غریو دهل
همه جهان دهلند و توی دهل زن و بس
کجا روند ز تو چونک بسته است سُبُل
جواب داد که خود را دهل شناس و مباش
گهی دهل زن و گاهی دهل که آرد ذُل
ب ١٤٣٥٢/١٤٣٥٣/١٤٣٥٤

وتصوّر می‌رود که منشأ این تشبیه عبارت ذیل است : « مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْمِزْمارِ لا يَحْسُنُ صَوْتُهُ الّا بِخَلاءِ بَطْنِه » که مولانا آنرا حدیث پنداشته ودرمثنوی (چاپ لیدن ج ٤ ب ٤٢١٣) و نیز در دیوان کبیر بیت(٦٤٧٢، ١٨٢٣٥) بدان استناد جسته‌است واصل آن با تغییری درعبارت منسوبست به ابوطالب محمّد بن علیّ بن عطیّهٔ مکّی از صوفیّهٔ بزرگ (متوفی ٣٨٦) که در احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ٢٢٢ نقل کرده‌ام وآن نیز با تفاوتی مختصر گفتهٔ یکی ازبادیه نشینان‌است (عیون الاخبار، مصر، ج٣/ص٢٢٢) نهایت آنکه مولانا برعادت خود که ازکاهی ضعیف

کوهی بلند و پا برجا می‌سازد و معانی بسیار مجمل و بی روح را بمدد فکر معنی آفرین خود چاشنی ذوق و زندگی می‌بخشد ؛ این تشبیه را در آغاز مثنوی و در دیوان کبیر بسط تمام داده و بصورتی بیان کرده است که نظیر آن را در دیباچهٔ هیچ کتابی نتوان دید .

و با این شواهد که از سخن مولانا مذکور افتاد جای هیچ شک باقی نمی‌ماند که این نی با آن نوای شورانگیز ، مولاناست که عشق در او می‌دمد و از گلویش نغمه‌های جان آهنگ می‌انگیزد و غرض وی از ین تعبیر آنست که مثنوی را من نمیگویم و گویندهٔ آن عشق یا معشوق است و من در گفتن این سرود آسمانی وسیله‌ای بیش نیستم و آن پروانهٔ سوخته بالم که در پرتو شمع حقیقت سوخته‌ام و از خود آوازی بر نمی‌کشم واوست که مرا درسرود می‌کشد و بر تارهای فکر من زخمهٔ تند و آتشین می‌راند و پرده‌های غم انگیز یا روح بخش می‌سازد و درحقیقت این مقدّمهٔ لطیف ونو آیین بجای آن دیباجه‌ها و سر آغازهای مفصّل و مصنوع و بی جان است که شاعران و مؤلّفان درآغاز منظومه‌ها و کتب خود آورده‌اند و تصوّر می‌رود که مولانا درنظم این مقدّمه نظری بمنکران کوته بین وخیال اندیش معاصر خود نیزدارد که محضرها می‌پرداختند وروش اورا درپرستش شمس تبریز و رقص و سماع مخالف شریعت و طریقت می‌پنداشتند و باحتمال قوی ابیات « هرّ کسی از ظنّ خود شد یار من » و « سرّ من از نالهٔ من دور نیست » و « درنیابد حال پخته هیچ خام » اشارتی بدین مطلب است .

و آنچه اکنون بیان کردیم یکی از اقوال شارحان مثنوی است در تفسیر نخستین بیت ازمثنوی که کمال الدّین حسین خوارزمی باشارت وعبدالرّحمن جامی بصراحت ذکر کرده ودیگران ازقول جامی نقل نموده‌اند .

امّا شارحان مثنوی « نی » را تفسیر یا تأویلهای دیگر نیز کرده‌اند ازین قبیل :

۱ــ « نی » مرد کامل و مُکَمّل است بمناسبت آنکه لفظ « نی » درفارسی

بمعنی نفی نیز می‌آید و مرد کامل از خود فانی است و بر این قول اعتراض کرده‌اند که آنچه درفارسی بمعنی نی است بکسر اوّل است و نه فتح و دیگر آنکه مرد کامل، و اصل است و درحال فراق نیست و بنابراین، شکایت از دوری و شرح هجران که درهمین بیت و ابیات پس از آن می‌خوانیم با حال وی مناسبتی ندارد و در جواب سخنی بتفصیل آورده‌اند که می‌توان آنرا باختصار چنین گفت که مراتب کمال بی نهایت است و اگر سیر الی الله متناهی باشد سیر فی‌الله را نهایتی متصوّر نمی‌شود.

لفظ «نی» بفتح اوّل هم بمعنی نی در فارسی استعمال شده است چنانکه فردوسی گوید:

دل پارسی با وفا کی بود   چو آری کند رای او نی بود

شاهنامه، بروخیم، ج۷، ب۲۳۲۰

وهم اکنون دربشرویه وحدود طبس این کلمه‌را بهمین گونه تلفّظ می‌کنند و درطبس ودهات اطراف آن یاء مجهول درتمام موارد بفتح ما قبل و بصورت (اَیْ) تلفظ می‌شود.

۲ـ آنکه مراد روح قدسی و نفس ناطقه است که از عالم خویش بدور افتاده و در زندان تن محبوس گشته واکنون درشوق رجوع بدان عالم و از رنج غربت وحبس دراین قفس، ناله وشکایت آغاز کرده‌است و بر این تاویل گفته‌اند که «نیستان» در بیت پسین، عالم مجرّدات یا مرتبهٔ اعیان ثابته تواند بود.

۳ـ مقصود نیِ قلم است که ممکن است کنایه ازقلم باشد مقابل: لوح.

٤ـ حقیقت محمّدی است که با لوح و قلم اتّحاد دارد و چون مخصوص بخطاب «اقرأ» بود اینکه ازباب ادای رسالت، دعوت خود را با لفظ «بشنو» شروع کرده است که مناسبت دارد باآیه: وَاِذا قُرِیءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعوا لَهُ وَاَنْصِتوا.

و پیداست که اینها همه تفسیرهای نا موجّه و دور از مذاق مولاناست و ظاهراً منشأ آن نسخه‌های متأخّر است که مصراع اوّل در آنها بدین گونه‌است: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند الخ» ولی مطابق نسخهٔ قونیه که اصحّ نسخه‌هاست و از روی نسخه‌ای که برمولانا خوانده شده بود استنساخ کرده‌اند وسپس در محضر کاتب و راوی اوّلین مثنوی و خلیفهٔ مولانا: حسام الدّین چلبی قراءت می‌شده است، این توجیهات سخت بی مزه و نا موجّه است زیرا لفظ «این نی» مجالی برای تأویل آن به قلم اعلی یا حقیقت محمّدی و حتّی روح قدسی باقی نمی‌گذارد، اسماعیل انقروی و یوسف بن احمد مولوی نیز این بیت را مطابق نسخهٔ قونیه نقل کرده‌اند.

کز نیستان تامرا بُبْریده‌اند   در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

ب ۲

نفیر: فریاد و زاری بآواز بلند و داد خواهی وتضرّع و بهمین معنی است در تعبیر: «نفیر نامه» که محمّد عوفی استعمال کرده‌است (لباب الالباب، لیدن، ج۱، ص۷۷) ونیز نوعی از نی (ساز) ودر اصطلاح موسیقی دانان کنونی، آهنگی شبیه به پُف پُف که ازسوراخهای نی خارج می‌شود.

معنی بیت روشن و توجیه شکایت نی است از دوری ولی چنانکه گذشت عبدالرّحمٰن جامی و بپیروی او دیگر شارحان مثنوی «نیستان» را عبارت از غیب اوّل وتعیّن اوّل (حقائق وجود بدون تعیّن وامتیاز علمی درذات حق) و یا غیب ثانی و تعیّن ثانی (حقائق موجودات با تعیّن و امتیاز علمی که آنها را اعیان ثابته می‌گویند) گرفته‌اند و مرد و زن را به اسماء الهی و اعیان ممکنات و یا عقول و نفوس تأویل کرده‌اند که بسیار بی مزه ودوراز سیاق کلام مولاناست و اینک چند بیت از گفتهٔ جامی:

نی که آغاز حکایت می‌کند   زین جداییها شکایت می‌کند

کز نیستانی که در وی هر عدم — رنگ وحدت داشت با نور قدم
تا بتیغ فرقتم ببریده‌اند — از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
کیست مرد اسماء خلّاق ودود — کان بود فاعل در اطوار وجود
چیست زن اعیان جمله ممکنات — منفعل گشته ز اسماء و صفات
چون همه اسما و اعیان بی قصور — دارد اندر رتبهٔ انسان ظهور
جمله را درضمن انسان ناله‌هاست — که چرا هریک زاصل خود جداست
شد گریبان گیرشان حبّ وطن — این بود سرّ نفیر مرد و زن
(نقل از شرح ولی محمّد اکبرآبادی)

سینه خواهم شَرْحه شَرْحه ازفراق — تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق
ب ۳

شَرْحه: پارهٔ گوشتی که ازدرازا بریده باشند، شَرْحه، شَرْحه: پاره‌پاره.

اشتیاق: میل قلب است بدیدارمحبوب و مطلوب غایب و دور از نظر و بنابراین امری است مترتّب بر فراق و لازمهٔ دوری است و در بارهٔ حاضر و واصل گفته نمی‌شود. وچون امورشهودی و وجدانی واحوال درونی وسوز ودرد عاشقانه قابل تحلیل وتجزیه نیست ازاین رو، دروصف نیز نمی‌گنجد و بعبارت درنمی‌آید وهرچه دربیان آن بکوشند بازهم پوشیده و مخفی است برخلاف امور علمی ومدرکات عقلی که تحلیل و تجزیه پذیراست وتعبیر آن دشوارنیست و از دگرسوی عاشق بهمه حال مغلوب عشق است و ادراکش درغلبهٔ احوال، محو می‌گردد و بهیچ روی نمی‌تواند که حالات خود را وصف کند وهرچند سخن را تفصیل دهد بازگمان می‌کند که قطره‌ای از دریاست برخلاف مدرکات عقلی که ساخته و پرداختهٔ خود انسان است و درتصرّف قوّهٔ فکر و تصور اوست بدین جهت شرط دریافت امورقلبی واحوال درون جنسیّت است و تاکسی خود واجدآن احوال نباشد بکنه آنها نیزنمی‌رسد ولی فراق دیده وهجران کشیده

می‌داند که بر عاشق دور و مهجور چه می‌گذرد پس واضح است که شکایت نی یا مولانا را کسی می‌تواند بشنود و فهم کند که خود درد مهجوری کشیده و سینه‌ای بزخم هجران پاره‌پاره داشته‌باشد وجملهٔ «مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ وبتعبیر دیگر: لَمْ یَعْرِفْ» اشارتی بدین معنی تواند بود.

وظاهراً مضمون این بیت مقتبس‌است ازاین روایت: «یوسف بن‌الحسین درنزدیک خوّاص شد وچند روز بود تا ازعیادت و تعهّد اوغافل مانده بود وبرا گفت هیچ چیزت آرزومی‌کند گفت پارهٔ جگر بریان‌آرزو همی‌کند.» ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، بنگاه ترجمه ونشر کتاب، ص ۵۳۰

و خواجه ایّوب و بحرالعلوم درشرح این بیت گفته‌اند که مولانا این سینهٔ چاك چاك را برای خود می‌خواهد و مراد ازآن شرح صدراست تا بتواند درد عشق نهانی را بیان کند واین معنی اگرچه غلط نیست ولی با ابیات بعد که حاکی ازسوء فهم مستمعان وشکایت ازفقدان مردم اهل وهمجنس است مباینت دارد.

هرکسی کودورماند ازاصلِ خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

ب ٤

بمنزلهٔ دلیلِ است ازبرای بیت بعد.

من بهر جمعیّتی نالان شدم جفتِ بَدْحالان وخوش حالان شدم

ب ٥

بد حال: بیمار و تبه روز وغمگین، مجازاً بد خوی، وکسی که حالات‌قلبی اونازل است نیز تواند بود.

خوش حال: شادمان و نیک بخت، مجازاً کسی که حال و واردات درونی او عالی است. ومحتمل است که بد حال آنکس باشد که سماع محرّك او بسوی خیالات پست شود و خوش حال آنکه از استماع نغمه، در شوق الهی و معرفت بروی اوگشوده شود و یا باطنش بکارهای نیك گراید.

معنی بحسب ظاهر روشن است زیرا نی را هم برای خوش‌حالان و هم برای بدحالان می‌نوازند و آنکه خوش‌است خوشتر می‌شود و کسی که غم بردل دارد درسماع نی خویش‌را فراموش می‌کند و یا درعالم خویش فروتر می‌رود امّا نسبت بمولانا اشارت‌است بدین‌که مقصود ومطلب را دور از تعصّب درهمه جا و نزد همه‌کس باید جست زیرا از هر دلی بحقیقت راهی است و شاید مرادآن باشدکه با هرکس درهر حالت‌که هست همدردی بایدکرد و هم‌آواز باید بود زیرا طریق هدایت خوش‌آمیز بودن و نرم خوی و با شفقت زیستن است نه بد خوئی و نفرین و لعنت و تحقیر و اهانت‌که روش اهل ظاهراست.

هرکسی از ظنِّ خود شد یارِ من   از درونِ من نجُست اسرارِ من

ب ٦

ممکن است شکایت نی فرض شود از آن جهت‌که هر مستمعی آهنگ و نوای موسیقی را طبعاً برحال خود منطبق می‌کند وتا این انطباق صورت نپذیرد لذّت نمی‌برد درصورتیکه هدف موسیقی ممکن است ازآن عالی‌تر باشد.

و اگر شکایت مولانا فرض‌کنیم هم درست است زیرا مولانا را مردم روزگار وی بخوبی نمی‌شناختند ، منکران‌کوردل برروش او معترض بودند و محضرها درقدح اومی‌پرداختند و نی و سماع را بدعت می‌شمردند ، یاران او نیز درشناخت درجه و مقام معنویش یکسان نبودند وهیچ‌کس حقیقت او را چون شمس تبریز و صلاح الدّین وحسام الدّین‌که یاران‌گزین وی بودند درنیافته بود و همین معنی را افلاکی ازقول فخرالدّین عراقی شاعر و صوفی معروف و معاصر مولانا (متوفّیٰ ٦٨٨) نقل می‌کند: « و پیوسته شیخ فخرالدین درسماع مدرسه حاضرشدی و دایماً ازعظمت مولانا بازگفتی وآهها زدی وگفتی که اورا هیچ کسی کمایَنْبَغی ادراك نکرد درین عالم غریب آمد وغریب رفت » مناقب افلاکی ، چاپ انقره ، ص ٤٠٠

ودرین بیت اشارتی هست بدین که شرط حصول علم ومعرفت حقیقی تجرّد ازتلقینات و اوهام واغراض است، این مطلب بجای خود بتفصیل گفته خواهد شد. ونزدیک بدین مضمونست آنچه مولانا دروصف نی گوید.

نقشی کنی بصورت معشوق هر کسی　　هر چند اُمّیی تو بمعنی منقّشی

دیوان، ب ۲۱۸۲۷

سرِّ من از نالهٔ من دور نیست　　لیک چشم وگوش را آن نورنیست

ب ۷

هر کس را ازگفتار وآهنگ سخن می‌توان شناخت زیرا اعمال و حرکات خارجی ازاحوال نفسانی منبعث می‌شود، بعقیدهٔ مولاناگفتاروعمل انسان، شاهد وگواه کیفیّات روحی‌اوست وازین راه می‌توان بضمیر ودرون هر کس پی برد، این نکته‌که یکی از اصول مهمّ روان شناسی‌است درمثنوی چندین بارمطرح شده‌است و بزودی دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد.

میان مُدْرِك وآنچه ادراك شدنی است باید مناسبتی وجود داشته باشد چنانکه هریک ازحواسّ پنج گانه‌چیزی‌را که درخورآنهاست ادراك می‌کنند، فی‌المثل‌گوش‌آواز را و چشم صور و رنگها را و ذائقه چاشنیها را همچنین امور معنوی را مدرکات معنوی ادراك می‌کنند چنانکه خیال صورغیرمادّی را ووهم معانی جزئی را وعقل امورکلّی‌را بنابراین اگرچه راز و سرّ درون هر کس در عمل وقول جلوه گر است‌آنرا بوسیلهٔ حواسّ بیرونی ادراك نتوان‌کرد وطریق شناسایی آن دل پاك و ضمیری است‌که از آلایشها مجرّد باشد. و نظیر آن گفته مولاناست:

جان من از ناله چو طنبور شد　　حال دلم بشنو از آواز تار

دیوان، ب ۱۲۳۹۷

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دیدِ جان دستور نیست

ب ۸

جان که در اینجا روح انسانی مراد است جوهریست مجرّد که تن در قبضهٔ تصرّف اوست و مُدْرِك با لذّاتست وتن بمنزلهٔ ماشینی است که محرّك آن خواست واراده است و هرچه از بدن پدید می‌آید مستند بتأثیر روح است پس جان تن را ادراك می‌کند وتن شعور به جان دارد و هیچ یك از دیگری پوشیده نیست ولی چون جان جوهری مجرّداست بچشم دیده نمی‌شود واین بیت بمنزلهٔ دلیل و مثالی است برای بیت سابق که بموجب آن سرّ و راز دل درناله ظاهر می‌شود وازاین‌رو ناله بمنزلهٔ تن و راز بمثابهٔ روح است که هم محرّك ناله و هم در وی جلوه‌گر است ولی هرچشم وگوشی سرّ دل را درنمی‌یابد هم چنانکه جان محرّك بدن است و بدن مظهر افعال اوست و با وجود این بچشم دیده نمی‌شود واین ازآن جهت است که موجود اعمّ از محسوس است و شاید که چیزی موجود باشد و نفس آن را ادراك کند ولی حسّ آن را در نیابد مانند کلیّهٔ معقولات که موجوداست ولی‌محسوس‌هم نیست ونزدیك بدین معنی‌است:

اگر ترکست و تاجیکست بدو این بنده نزدیکست

چو جان با تن و لیکن تن نبیند هیچ مر جان را

دیوان، ب ۷۱٤

آتش‌است این‌بانگِ نای‌ونیست‌باد هر که این آتش ندارد نیست باد

ب ۹

باد: نَفَس که درنی می‌دمند ونیزمطلق‌هوا زیرا باد هوای متحرّك است.

نیست: صفت، بمعنی معدوم ونابوددرمصراع دوم وفعل‌منفی‌درمصراع اوّل.

بانگ نای آتش است ازآن جهت که از عشق می‌خیزد و سوز و گداز می‌آورد ووجود مستمع را به‌آتش درد می‌سوزاند ویا بمناسبت آنکه سماع هرگاه

بشرط باشد سبب تصفیهٔ روح از آلایشها و کدورتهاست وبهمین دلیل صوفیان سماع را یکی از وسائل تهذیب نفس و تصفیهٔ باطن بلکه آرایش جان و دل می‌شمرده‌اند وگاهی برعبادات ظاهر ترجیح می‌داده‌اند زیرا چنانکه آتش همه چیزرا درخود می‌سوزاند سماع نیزهوی وآرزوی غلط را در وجود سالک، پاك ازمیان می‌برد ودل وی را برای قبول وارد غیبی وانوارحقیقت آماده می‌سازد واز آنجاکه دلِ بی عشق وجانِ دور ازمحبّت درنظرصوفی فسرده وجماد است و بکارنمی‌آید وکسی که ذوق ندارد با دوابّ و چارپایان برابراست درمصراع دوم فرموده است که هرکه آتش عشق وذوق ندارد نیست ونابود بهتر.

و شبیه بدین معنی است گفتهٔ مولانا:

آتش فتاد درنی وعالم گرفت دود زیرا ندای عشق زنی هست آتشی

دیوان، ب۳۱۸۳۱

آتشِ عشقست کاندر نَی فتاد جوششِ عشقست کاندر مَی فتاد

ب ۱۰

بعضی ازحکماء پیشین و نیز صوفیّه معتقد بوده‌اندکه عشق در همه موجودات ساری است زیرا هیچ موجودی نیست که تمامیّت وکمال وجود خودرا طالب نباشد ومحرّك اشیا درعالم وجودهمین عشق بکمال است، ابوعلی‌سینا این مطلب را بتفصیل درجواب ابو عبدالله فقیه معصومی (مقتول بامرمحمود غزنوی دررّی سال ۴۲۰) بیان کرده‌است وآنرا «رسالة فی‌العشق[1]» خوانده‌اند.

صدرالدّین شیرازی درمجلّد سوم ازکتاب مهمّ خودبنام «الاسفارالاربعة» نیز بحثی تمام و مستوفی دارد و درآن خلاصهٔ گفتارابن سینا را مندرج ساخته

۱ — برای اطلاع از نسخ خطی و چاپی این رساله: جع: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تألیف دکتریحیی مهدوی استاد محترم دانشگاه طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸۰

و همچنین در مبحث عشق هیولی بصورت (مجلّد اول) باجمال درین باره سخن گفته‌است .

و بنابراین عقیده ، مولانا زاری نی و جوشش می را منبعث از عشق می‌شمارد. واینک نظیر آن ازمثنوی :

باده کاندر خنب می‌جوشد نهان ز اشتیاق روی تو جوشد چنان

مثنوی، ج ۵، ب ۳۵۷۰

و چون دربارهٔ عشق و آثارآن مولانا بسیارسخن گفته است این مبحث را بموقع مناسب خود بازمی‌گذاریم .

نَی حریف هرکه از یاری بُرید پردها اش پردهای ما ، درید

ب ۱۱

حریف : همکار و هم پیشه ، مجازا ، رفیق و دوست .

پرده : درموسیقی عبارت است از نغماتی مترتّب بترتیبی محدود چنانکه بُعْدی شریف غالباً مستغرق‌آن بود (بعد : تألیف میان دو نغمهٔ مختلف بحدّت وثقل) درّة التّاج ، طهران، بخش دوم ، فنّ چهارم ، ص ۳۲، ۱۱۶ .

و اکنون اطلاق می‌شود بر یک قسمت ازهفت قسمت گام یعنی فواصل محدود سیم بر دستهٔ ساز ، مرادف مقام و بمعنی مطلق آهنگ نیز آمده است ، عدد پرده‌ها نزد قدما دوازده است و نامهای‌آنها چنین است : عشّاق ، نوا ، بوسلیک، راست ، عراق ، اصفهان، کوچک، زیرافکند، بزرگ ، زنگوله، رهاوی، حسینی ، حجاز . (نفائس الفنون ، چاپ طهران، ج ۲ ، ص ۸۲)وچنانکه ملاحظه می‌شود عددآنها سیزده‌است نه دوازده و دررسالهٔ موسیقی از ابوالمفاخر ارموی (نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ ملّی مکتوب درمستنصریّهٔ بغداد بسال ۶۹۳ شمارهٔ ۵۴۵ موقّت) نام آنها مذکور است بحذف « کوچک » که درآن صورت عددآنها همان دوازده است .

و یکی از موسیقی دانان اسامی آنها را بحذف «زیرافکند» بدین صورت منظوم ساخته است :

بنام خالق ارض و سماوات کنم تعداد اسمای مقامات
زمانی گوش کن ای مرد با هوش چو بشنیدی مکن دیگر فراموش
نخستین می‌کنم از راست بنیاد که مرد از راستی شد از غم آزاد
حسینی و عراق آنگه صفاهان پس از زنگوله عشّاق و نوا دان
حجاز و بوسلیک است و رهاوی که دارم یاد از تقریر راوی
دگر می‌دان بزرگ آنگاه کوچک بگفتم جمله را بشمار یک یک

نسخهٔ خطی از رساله‌ای در موسیقی متعلّق بنگارنده .

پرده دریدن: رسوا کردن و راز کسی برملا افکندن، پرده درین ترکیب مرادف حجاب است درزبان عربی .

میان نی که آنرا از نیستان بریده‌اند با عاشق دور از یار مناسبتی است زیرا هردو، بدرد مهجوری ودوری گرفتارند واز دگر سو آهنگ موسیقی خاطرات شنونده را تعبیر و تفسیرمی‌کند و نیز تسلّی می‌بخشد. ازاینرو : نی با عاشق هجران دیده حریف وهم پیشه و یار وغمگساراست وچون موسیقی مهیّج است وحالات مختلف درونی را برمی‌انگیزد بدین جهت می‌فرماید که نی پردهٔ راز ما را پاره کرد و راز دل ما را آشکارساخت . ونظیر آن گفتهٔ سعدی است :

مطرب آهنگ بگردان که دگر هیچ نماند
که ازین پرده که گفتی بدر افتد رازم
غزلیات سعدی، طهران، فروغی ص ۲۱۹

همچو نی زهری و تریاقی کی‌دید همچو نی دمساز و مشتاقی کی دید
ب ۱۲

تریاق : بکسر اوّل دوائی است مرکّب از اجزاء مختلف که درمعالجهٔ

زهرهای حیوانی و امراض سخت استعمال می‌کرده‌اند ویکی‌ازاجزای آن، گوشت افعی است و بحسب انواع و ترکیب آنرا : تریاق کبیر و تریاق فاروق و مثرودیطوس و تریاق اربعه و تریاق ثمانیه می‌گفته‌اند واصل آن یونانیست و بپارسی تریاك می‌گویند وآنرا بمعنی پاد زهر (داروی ضدّ سمّ) خواه حیوانی یا معدنی نیز بکارمی‌برند؛ مانندآنکه سعدی گوید:

هرغمی را فرجی هست ولیکن ترسم   پیش ازآنم بکشد زهر که تریاق‌آید

غزلیّات سعدی، ص ۱۵۳

و خواجه حافظ گفته است:

اگر تو زخم زنی به که دیگری مرهم   وگر تو زهردهی به که دیگری تریاك

حافظ، طهران، قزوینی، ص ۲۰۴

رجع : کامل الصّناعة معروف به الطبّ الملکی ؛ چاپ مصر، ص ۵۳۴–۵۲۶، قرابادین قانون؛ چاپ طهران، ص ۴۰۲ ؛ بحرالجواهر ؛ طبع هند در ذیل : تریاق.

دَمْساز: هم نفس ورفیق موافق.

مُشْتاق : در عربی اسم فاعل است از اشتیاق و آن میل وگرایش دل و هیجان باطن است بدیدارمحبوب غایب.

چنانکه گذشت آواز نی وآهنگ موسیقی گاه غم و حزن را برمی‌انگیزد و مستمع را بخود فرومی‌برد وگاه آلام درونی را تسکین می‌دهد و بعقیدهٔ صوفیان، سماع برای کسی که ازسرهوی و شهوت شنود زیان بخش و بمنزلهٔ سمّ است و نسبت باصحاب قلوب و صاحبدلان که بشرط می‌شنوند سودمند و دوای نافع است پس بهرصورت بانگ نای زهر وپاد زهر تواند بود.

وچون دمسازی اقتضای وصال وحضورمطلوب می‌کند واشتیاق با وجود غیبت محبوب دست می‌دهد و جای نی لب است و با اینهمه نالهٔ زار برمی‌کشد

مولانا بوجه تعجّب فرموده است: همچو نی دمساز ومشتاقی که دید .

نی حدیثِ راهِ پر خون می‌کند قصّهای عشقِ مجنون می‌کند

ب ۱۳

راه پرخون : راه عشق، چنانکه گفته‌اند:

اسرار درون خانه از من مطلب خون بردرو آستانه می‌بین ومپرس

سندبادنامه، استانبول، ص ۱۹۰

و نیز فراقی که درآن امید وصال نباشد، مولانا می‌فرماید:

کجا رفتی که پیدا نیست گردت زهی پرخون رهی کاین بار رفتی

دیوان، ب ۲۸۱۰۵

و ظاهراً بهمین مناسبت درمصراع دوم نام مجنون را که عاشق ناکام بود آورده است . و اینک نظیر آن:

بنواز سرّ لیلی ومجنون ز عشق خویش دلرا چه لذّتی تو وجانرا چه مفرشی

دیوان، ب ۳۱۸۳۲

محرمِ این هوش جز بیهوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست

ب ۱٤

هوش : ادراک، قوّهٔ مدرکه، ادراک سریع و تند، عقل وفهم، روح، مقابل جسم :

شب نرفتی هوش بی فرمان من زیر دام من بدی مرغان من

مثنوی، ج ٦، ب ۲۳۲۵

سر مکش اندر گلیم و رو مپوش

کاین جهان جسمی است سرگردان تو هوش

ج ٤ : ب ۱٤٥٤

بیهوش: کسی که ادراک او بسبب بیماری یا مستی گرفته شده باشد، فاقد

ادراك ، ودراین موردکسی که مست محبّت شود و ادراك خسیس ظاهری را رها کند و یا مجذوب وطالبی که بسبب اعراض از اموردنیا مردم او را ابله و بی شعور پندارند ؛ نظیر بُله (جمع ابله) درحدیث: اَکْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۰۳).

اشاره بدانست که تا کسی عاشق و بیخود نباشد سرّ نالهٔ نی یا راز دل مرا ادراك نتواندکرد زیرا چنانکه گذشت ، شرط معرفت جنسیّت و مناسبت است وشاید مقصودآن باشدکه تا طالب ضمیرخود را ازنقوش اوهام و تلقینات وعلوم ظاهری مجرّد و پاك نگرداند سرّ فقر و معرفت حقیقی را درنتواند یافت. نظیر آن ازسعدی :

زدعوی پُری زآن تهی میروی تهی آی تا پُر معانی شوی

بوستان : طهران ، فروغی ، ص ۱٤۱

ومصراع دوم تمثیل وشبه دلیلی است برای مصراع اوّل زیرا کارگوش فقط شنیدن است چنانکه طالب خالی از دعوی و مجرّد ازآلایش ؛ تسلیم پیر و ارادهٔ اوست . این بیت را هم بشنوید :

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق

خواهی که زلف یارکشی ترك هوش کن

حافظ ، ص ۳۸٦

در غم ما روزها بیگاه شد روزها با سوزها همراه شد

روزها گر رفت گو رَوْ باك نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاك نیست

ب ۱۵ : ۱٦

بیگاه : وقت غروب و شام ، مجازاً ، وقتی که منقضی و سپری شده باشد مانند شام که پایان روزاست .

مقصود از زندگی تمتّع و برخورداری ازلذّات حیات و ازدیادهٔ عاشق ؛

وصول بمعشوق و مطلوب است و بی حصول مقصود ، زندگی ارزش واقعی ندارد و بنابراین عمر و امتداد حیات وسیله‌ای است برای حصول لذّات و رسیدن بمعشوق و دلخواه وگذشت عمر وروزگار هیچگونه اهمیّتی ندارد وآنچه ارزش دارد وجود آن چیزی است که غایت زندگانی است و چون این غرض حاصل گردد و مقصود درکنار باشد ، هیچ تاسّفی برفوت وقت و سپری شدن روزگار، دست نمی‌دهد و مولانا همین معنی را بیان می‌کند و اینک بیان آن از گفتهٔ شیخ سعدی :

عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم باقی عمر ایستاده‌ام بغرامت

غزلیّات سعدی : ص ۷۷

هرکه منظوری ندارد عمر ضایع می‌گذارد
اختیار اینست دریاب ای که داری اختیاری
زندگانی صرف کردن درطلب حیفی نباشد
گر دری خواهد گشودن سهل باشد انتظاری

همان مأخذ : ص ۳۱۳

نظیر دیگر ازگفتهٔ مولانا:

که باشم من که مانم یا نمانم ترا خواهم که در عالم بمانی

دیوان ، ب ۲۸۶۶۹

و نزدیک بدان بیت ذیل است:

فی الجمله درین میانه مقصود تویی جای گله نیست چون تو هستی همه هست

فرائدالسلوك ، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ ملّی ملک

هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد هرکه بی روزیست روزش دیر شد

ب ۱۷

بی روزی : بی نصیب و محروم از قسمت ؛ مجازاً . مفلس و محتاج .

دیر شدن روز: بکنایت؛ دل سیری و ملال.

می‌دانیم که ماهی زنده به آبست و جز در آب نتواند زیست همچنین عاشق راستین بدون عشق و طلب زندگانی نتواند کرد زیرا مایهٔ حیات وی عشق است و از عشق مدد گیرد و جان را غذا و نیرو می‌دهد و از اینرو در عشق ملال متصوّر نیست و عاشق در نهایات وصال همچنان، تشنه کام و طالب مزید است و چون حسن و کمال معشوق مطلق نهایتی ندارد سوز و گداز عاشقان راه حقیقت هم پایان نمی‌پذیرد و بنابراین هرگز سیری و بی نیازی بحصول نمی‌پیوندد و همچنان که آب دریا تشنگی را فرو نمی‌نشاند بلکه آنرا برمی‌انگیزد مراتب وصول در سلوک حقیقت، طالب را گرم‌تر و تشنه‌تر می‌سازد زیرا هر مرتبه از مراتب وصال بتناسب درجهٔ خود، کمال و ظرفیّت سالک را تمام‌تر می کند و در نتیجه هرچه پیش‌تر می‌رود مشتاق‌تر می‌شود چنانکه مردان پرحوصله و گشاده دل درین راه هرگز احساس سیرآبی نکرده‌اند و دست از طلب زلال معرفت فرو نکشیده‌اند و خرسندی و قناعت را درین طریق نشانهٔ کم ظرفی و تنگ حوصلگی شمرده‌اند و خود این دوزخ آشامان افزون طلب چنان تشنهٔ شوق اند که اگر هفت دریا را درآشامند گویی هنوز لب تر نکرده‌اند و حکایت ذیل دربیان این نکته نموداری قویست:

« نقلست که یحیی مُعاذ رحمةالله علیه نامهٔ نوشت به بایزید گفت چگوئی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد بایزید جواب داد که من آن ندانم آن دانم که اینجا مرد هست که در شبانروزی دریاهاء ازل و ابد در می کشد و نعرهٔ هل من مزید می‌زند. » (تذکرة الاولیاء عطار، لیدن، ج ۱، ص ۱٤۳).

و تمثیل طالب و عاشق به ماهی درمثنوی مکرر آمده است مانند: ج ۱، ب ۵۰۲، ۵۰۳ و ج ۳، ب ۱۳٤۱ و ج ٦، ب ۲٦۷۲، ۲٦۷۳.

و این نمونهٔ دیگراست :

چو ماهی باش در دریای معنی — که جز با آب خوش همدم نگردد
ملالی نیست ماهی را ز دریا — که بی دریا خود او خرّم نگردد

دیوان ؛ ب ۶۸۶۱ ؛ ۶۸۶۲

مصراع دوم نیز تأیید همین معنی و مشعر آنست که دل سیری و ملال در راه طلب نشانهٔ محرومی و بی‌نصیبی است زیرا مطلوبی بدین شگرفی آسان آسان بچنگ کس نمی‌افتد و گوهری بدین پرمایگی جز با احتمال خطرهای بزرگ بدست نمی‌آید وشاهدی بدین رعنائی و نازنینی مگر بنیروی صبر و تحمّل ووفا کردن و جفا کشیدن چشم رضا و مرحمت بسوی دلدادگان نمی‌گشاید و بهر صورت عشق با آرامش و قرار خاطر درنمی‌سازد وراه طلب دور و دراز و سرا پاآفت و مخافت است وآنکه پای ثبات استواردارد و بهر بادی چون بید برخود نمی‌لرزد ممکن است که این راه را بسر رساند و دست دردامن مقصود افکند و امّا مردم کم طاقت و بی توش وتوان و نابردبار درقدم نخستین فرومی‌مانند و هرگز بمراد نمی‌رسند.

شیخ عطّار دروصف وادی طلب چند نکتهٔ مفید گفته‌است که باختصار دراینجا می‌آوریم :

چون فرود آیی بوادیء طلب — پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس آنجا بود — طوطیٔ گردون ، مگس ،آنجا بود
جدّ و جهد آنجات باید سالها — ز آنکه آنجا قلب گردد حالها
گر شود در راه او آتش پدید — ور شود صد وادیء ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار — بر سر آتش زنی پروانه وار
جرعهٔ زآن باده چون نوشت شود — هر دو عالم ، کُلّ فراموشت شود
غرقهٔ دریا بمانی خشک لب — سرّ جانان میکنی از جان طلب

منطق الطّیر ، دکتر مشکور ، طهران ، ص ۲۱۵

این حکایت نیز لزوم صبر و بردباری را درراه طلب می‌رساند :

شیخ مهنه بود در قبضی عظیم — شد بصحرا، دیده پرخون، دل دونیم
دید پیری روستائی را ز دور — گاو می‌راند و ازو می‌تافت نور
شیخ سوی او شد و کردش سلام — شرح دادش حال قبض خود تمام
پیر چون بشنید گفت ای بوسعید — از فرود فرش تا عرش مجید
گر کنند این جمله پر ارزن تمام — نی بیک کرّت بصد کرّت مدام
ور بود مرغی که چیند آشکار — دانهٔ ارزن پس از سالی هزار
گر ز بعد آنکه تا چندین زمان — مرغ صد باره بپردازد جهان
از درش بوئی نیابد جان هنوز — بوسعیدا زود باشد آن هنوز
طالبان را صبر می‌باید بسی — طالب صابر نیفتد هر کسی

همان مأخذ ، ص ۲۲۰

در نیابد حال پخته هیچ خام — پس سخن کوتاه باید والسّلام

ب ۱۸

اشارتست بدانکه شرط معرفت جنسیّت و مناسبت حال است زیرا معرفت حقیقی جز بوسیلهٔ شهود و حصول در مرتبهٔ مُدْرَك و مشهود حاصل نمی‌شود و شرح آن بتفصیل در موقع مناسب گفته خواهد شد و مناسب آن ، ابیات ذیل است :

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر
بسر نکوفته باشد در سرائی را

غزلیّات سعدی ، ص ۱۲

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس
تو چه دانی که شب سوختگان چون گذرد

رضیّ الدّین نیشابوری

قدرسوز تو چه دانند از ین مشتی خام — هم مرا سوز که صدبار دگر سوخته‌ام

مرصاد العباد . طهران ، ص ۹۰

درد دل خسته دردمندان دانند — نه خوش منشان و خیره خندان دانند

از سرّ قلندری تو گر محرومی — سرّیست در آن شیوه که رندان دانند

همان مأخذ ، ص ۴۲

بنا بروایت افلاکی حضرت مولانا از بیت اوّل (بشنو این نی چون شکایت می‌کند) تا این بیت که مجموعاً هیجده بیت است پیش از استدعای حسام‌الدّین چلبی نظم فرموده و بخطّ خود نوشته بود و بقیّه مثنوی را مولانا نظم می‌فرمود وحسام الدین می‌نوشت . (افلاکی ، استانبول ص ۷۴۰) .

بند بگسل ، باش آزاد ای پسر — چند باشی بند سیم و بند زر

ب ۱۹

آزادی و حرّیّت نزد صوفیان مقامی عزیز است و عبارتست از آنکه : « بنده بدل در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات ، نه از آنچه اندر دنیا است ونه از آنچه درآخرتست ، دنیا را و هوا وآرزوی وخواست وحاجت و حظّ را اندرو هیچ نصیب نباشد » .

(ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص۳۴۳) .

پس بدین معنی کمال اخلاص و محض عبودیّت است نسبت بحق تعالی و شامل حقوق و وظائف نمی‌شود ولی بعضی از صوفیّه که ایشانرا « اباحتی » و « اباحیّه » نامیده‌اند معتقد بوده‌اند که آدمی بجائی می‌رسد که می‌تواند از رقیّت تکلیف و احکام شرعی نیز آزاد گردد و حقیقت حرّیّت نزد ایشان ، آزادی است از هر چه انسانرا بخود محدود کند خواه هویٰ و آرزو و خواه قیود شرعی و اجتماعی و بعقیدهٔ این دسته ، سالک درمراتب سلوك پایه بر پایه می‌گذرد تا بدان درجه که از تصرّف اشیا و تغیّر حال مصون می‌گردد و بحدّ کُر می‌رسد که هیچ چیزی آنرا پلید ونجس ومتغیّر نمی‌گرداند ودرین مرتبه زنجیر های

تکلیف و وظائف از برو گردن و دوش وی می‌ریزد ؛ این مبحث بجای خود در مواضع مختلف از این شرح مطرح خواهد شد و بتفصیل در بارهٔ آن گفت و گو خواهیم کرد امّا آن دسته از صوفیّه که تمسّک بظواهر شرع را تا آخرین نفس برای سالک لازم می‌شمارند این روش را بشدّت انکار کرده‌اند (رجع : ترجمه رسالهٔ قشیریّه ، ص ۳۴۲ ، فتوحات مکیّه ، باب ۱۴۱) .

و بعقیدهٔ محیی الدّین حریّت زوال افتقار و نیازمندی است که از وجود امکانی منفکّ نمی‌گردد و بنابراین از مراتب فناست و تحقّق است نه تخلّق یعنی نتیجهٔ کمال معرفت است بدینکه هیچ موجودی جز حق تعالی شایستهٔ اتّصاف بوجود نیست و درین حالت ، سالک خود را موجود نمی‌بیند و در می‌یابد که موجود بحقیقت خداست و بس و بدین معنی از نیازمندی وافتقار جز بحق آزاد می‌شود و بند رقیّت اشیا را می‌گسلد لیکن چنین حالتی از ورزش اعمال نیز بدست نمی‌آید زیرا هر عملی نتیجه‌ای مناسب خود دارد و فنا حاصل کمال معرفت است نه قیام به اعمال از آن جهت که سالک تا عامل است ، خود را اثبات می‌کند و از حق جدا می‌بیند و بنابراین مقدّمه ، حریّت از جنس تخلّق نتواند بود . (فتوحات ، باب ۱۴۰) .

و چون دلبستگی با لذّات اقتضای محدودیّت نظر و همّت می‌کند نسبت بچیزی که بدان دل بسته باشند و این محدودیّت مستلزم توقّف است که در مسلک مولانا نوعی از مردن شناخته می‌شود و او ما را بزندگی جاوید می‌خواند پس تا وقتی که رشته‌های اوهام وتلقینات وعادات و مواریث ازهم نگسلد آدمی بنعمت آزادی حقیقی که مرتبهٔ کمال انسانی است واصل نمی‌گردد و شخصیّت واقعی وی جلوه‌گر نمی‌شود و بزندگی جاوید دسترس پیدا نمی‌کند بنابراین ، سالک باید این بندها را پاره کند تا بندهٔ هیچ کس و هیچ چیز نباشد و چنان شود که آن درویش گفت : اِنّا قَدْ حُرِّرْنا عَنْ رِقِّ الْأَشْیاءِ فِی الْأَزَلِ . (رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۳۳) ومصراع اوّل ناظر بدین معنی تواند بود.

وبدیهی است که چون مرد صاحب همّت بدین گونه آزادی رسد که پای برسر کَوْنَیْن نهد و آستین بی‌نیازی بر جهان وجهانیان افشاند ودینی و آخرت درچشم آخربین‌اوبجوی نسنجدآنگاه سیم و زرکه قیمت واقعی ندارد وارزش آن ساختگی وزادهٔ ضرورت داد وستد بازاردنیاست، آن سنگ‌وهنگ نخواهد داشت که دربندآنها بماند وبندهٔ آنها شود، مصراع دوم ناظربدین معنی است.

گر بریزی بحر را درکوزهٔ   چندگُنجدقسمت یک روزهٔ
کوزهٔ چشم حریصان پُرنشد   تا صدف قانع نشد پُر دُرنشد

ب ۲۱،۲۰

استدلال است براینکه حرص برجمع مال وسیم وزرنهایت نمی‌پذیرد وبر هیچ حدّمتوقّف نمی‌گردد زیرا هرچند وجودآدمی محدود است ومقتضی‌است که قوای اونیز محدود باشد حرص وآزمندی برخلاف این اصل بی پایان است وهرگزحریص ازجمع مال‌سیر نمی‌شود بلکه هرچه بیشتر مال گردمی‌آورد حرص او فزونترمی‌گردد و این مطلب را در صورت تمثیل ازکوزه وآب دریا بیان می‌فرمایدکه دریا پهناوراست وکوزه محدود و از اینرو باندازهٔ وسعت خودآب دریا را می‌پذیرد ولی چشم حریصان با همه محدودیّت هرگز سیرنمی‌گردد و بنابراین جمع مال وسیم وزرآرامش خاطرببارنمی‌آورد ونبایدآنرا وسیلهٔ آسایش فرض کرد وآن آسایشی که ما جویای آنیم درقناعت بدست توان آورد.

برخی از پیشینیان تصوّرمی‌کرده‌اندکه اصل مروارید قطره‌های باران است که صدف دهان می‌گشاید وآنها را فرومی‌برد و بمروارید تبدیل می‌کند و شیخ سعدی قطعهٔ ذیل را:

یکی قطره باران ز ابری چکید   خجل شد چو پهنای دریا بدید

بوستان، طهران، فروغی: ص ۱۲۲

از روی همین عقیدهٔ عامیانه ساخته است و ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی

(٤٤٤ یا ٤٤٠–٣٦٣) این عقیده را رد کرده است (الجاهر، طبع حیدرآباد دکن، ص ١٦٠–١٠٤ وتتمهٔ آن ١١–١) .

و مولانا صدف را که به‌آب دریا قناعت کرده و پردر شده است مثال می‌آورد برای قناعت و نتائج آن و براین‌تقریر وجه اتّصال این دو بیت به بیت سابق که شارحان مثنوی آنرا مسکوت گذاشته‌اند روشن است. و اینک نظیر آن از گفتهٔ مولانا:

کوزه‌ها محتاج خم و خمّها محتاج جو
درمیان خم چه باشد آنچه دارد جوی خم

دیوان؛ ب ١٦٦٣٦

خجلم ز وصف رویش بخدا دهان ببندم
چه برد زآب دریا و ز بحر مشکِ سقّا

دیوان، ب ١٨٨٢

بحر را پیمود هیچ اُسکَرّهٔ — شیر را برداشت هرگز برّهٔ

مثنوی؛ ج٤، ب ٤١٩٦

هرکه را جامه ز عشقی چاك شد — او زحرص وعیب کُلّی پاك شد
شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما — ای طبیبِ جملهٔ علتهای ما
ای دوای نَخوت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوسِ ما

ب ٢٤–٢٢

سودا: یکی ازاخلاط چهارگانه (صفرا، سودا، بلغم، خون) که غلبهٔ آن مورث امراض عصبی و خیال است و بدین مناسبت مالیخولیا را نیز سودا می‌گویند، خیال غالب بر وجود، معامله وداد وستد (بدین‌معنی ترکی‌است. آنندراج).

ناموس: دراین مورد، حبّ جاه و شهرت بزهد وتقوی ونیکنامی، ریا و نخود نمایی.

عشق خواه حقیقی و یا مجازی سبب تبدیل اخلاق است ، ما می‌بینیم که شخصی پیش از آنکه عاشق شود ممسک ومال دوست و یا بد دل وترسو است و همینکه عشق بروجودش استیلا یافت سر کیسه‌های بسته ومهرزده را بازمی‌کند وهمه را درراه معشوق درمی‌بازد ویا باستقبال خطرمی‌رود وخویش‌را دربلاهای صعب می‌افکند واز هیچ چیز نمی‌هراسد، از همین نمونه سائر اخلاق و اوصاف را می‌توان قیاس گرفت ، حکایتها که از صبر وتحمّل وفداکاری وجان بازی عشّاق گفته‌اند بسیاراست وما می‌توانیم نظائر آنها را در زندگی خود نیز بیابیم پس تأثیر عشق را درتبدیل اوصاف انکار نمی‌توان کرد وآنچه گفتیم درعشق صورت بود که‌آن را عشق مجازی می‌نامند و این تأثیر درعشق بحقیقت و شخصیّتهای معنوی هم قابل انکارنیست زیرا قوّت ایمان خود نوعی از عشق است ازآن جهت که عشق رابطهٔ عاشق را با چیز های دیگرقطع می‌کند چنانکه خوشی وزیبائی وهر صفت کمالی بلکه سعادت ابدی را بسته بوجود معشوق می‌شمارد وتاکسی معشوق را مظهرمراد وآرزوهای خود نبیند هنوزمردی هوس بازاست وعاشق نیست، ایمان قوی نیزهمین اثر دارد ازآن جهت که مؤمن پاك اعتقاد همیشه حق را در جانب کسی می‌داند که بدو ایمان‌آورده است و او را سرمایهٔ نیکبختی ودستگیر خویش دردو جهان می‌انگارد و بدین سبب جان و مال وزن و فرزند را در راه او فدا می‌کند : جان بازیها وفداکاریهای مسیحیان ومسلمانان در آغاز کار ، خود شاهد قوی است برای تأثیر عشق نسبت بمردان کامل و شخصیّتهای معنوی ؛ و بحسب مثال ازخودگذشتگی مولای متقیّان علی‌علیه‌السّلام درراه اسلام چه‌دلیلی جز عشق محمّدی تواند داشت وآن خفتن‌وی بجای حضرت رسول‌اکرم (ص) درشب اوّل هجرت وجان خود را در خطرانداختن جزعشق لاابالی بی‌پروا از کجا سرچشمه می‌گرفت ؛ اکنون هم نمونه‌های بسیار از اینگونه جان بازی در مذاهب وحتّی درمسلکهای سیاسی می‌توانیم ببینیم .

و اگر عشق آب و گِلی سبب تحوّل انسان گردد با وجود آنکه حسنش ناپایدار و در معرض زوال است پس درنگر که عشق معانی و صور غیبی و خدای لم یزل و لا یزال با جان صاحب دلان چه کرده است و چه می کند و همین گونه عشق و دلباختگی است که مولانا آنرا طبیب علّتها و کیمیای تبدیل اخلاق می داند و خود از آن بتمام و کمال بهرور بوده است هرچند که همین عشق مجازی نیز بنظر او باعث تهذیب اخلاق و تصفیهٔ نفس است که:

عاشقی گر زین سر و گر زآن سراست عاقبت ما را بدان سَر رهبر است

و شرح این سرّ بزودی گفته خواهد شد.

واز دگر سوی، می دانیم که راه ریاضت وسلوك: راهیست دور و دراز و همه پیچا پیچ و اصلاح اخلاق از طریق معاملات و تخلّق چون کندن کوه عظیم است با نوك سوزن و در آن طریق هزاران خطر و حجابست امّا راه عاشقی کوتاه است و اگر سختی وصعوبتی دارد عشق آنرا هموار و خوش ومطلوب می سازد و ازاینرو نیز طریق عشّاق وشطّار که به نیروی مستی و بپای شوق راه کمال را درهم می سپرند بر روش زهّاد واصحاب معاملت ترجیح دارد و همهٔ این معانی بجای خود گفته می شود چرا که مولانا بیش از صد مورد در بارهٔ عشق و آثار آن در مثنوی سخن گفته است.

بعضی از صوفیان نیز پرستش جمال وزیبائی را موجب تلطیف احساس و ظرافت روح وسرانجام سبب تهذیب اخلاق و کمال انسانیّت می شمرده اند و گاهی آنرا ظهور حق و یا حلول وی بنعت جمال در صور جمیله می دانسته اند وسردستهٔ این گروه ابوحُلْمان دمشقی است که اصلا از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را «حُلْمانیه» می خوانده اند و چون عقیدهٔ خود را در دمشق اظهار کرده است به «دمشقی» شهرت گرفته است.

این حُلْمانیان مردمی با ذوق وخوش مشرب بوده اند وبپیروی از پیر خود

هرجا زیبا رویی را می‌دیده‌اند بی روپوش و ملاحظه و بآشکار پیش وی بخاك می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند اگرچه علیّ بن عثمان هجویری ابوحلمان را ازین عقیده مبرّا می‌داند.

ظاهراً ابوحلمان درقرن سوم می‌زیسته وهمان کس است که ابونصرسرّاج ازوی بنام (ابوحُلْمان صوفی) یاد می‌کند، پیروان اوتا اوائل قرن پنجم وجود داشته‌اند وعبدالقادربغدادی (متوفیٰ ۴۲۹) یکی ازآنها را دیده و باوی محاجّه کرده است اللمع، لیدن، ص ۲۸۹، الفرق بین الفرق، مصر، ص۲٤٥؛ ۲۱٥ کشف المحجوب هجویری، لنین‌گراد، ص ۳۳٤.

وگمان می‌رود که لفظ «شاهد» و «حجت» بمعنی زیبا روی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سرچشمه گرفته است بمناسبت آنکه زیبا رویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند.

احمدغزّالی (متوفیٰ ٤۲۰) وعین‌القضاة میانجی ازاعاظم صوفیّه (مقتول ٥۲٥) و اوحد الدّین حامدبن ابی‌الفخرکرمانی (متوفیٰ ٦۳٥) وعلی‌حریری (متوفیٰ ٦٤٥) وفخرالدّین‌عراقی (متوفیٰ ٦۸۸) هم براین عقیده بوده‌اند و داستانهای‌شاهد بازی وجمال پرستی ایشان‌درکتب رجال‌وحکایات‌صوفیّه‌مذکور است،این رباعی ازاوحدالدّین کرمانی‌عقیدهٔ ابوحلمان‌را بخوبی یادآوری می‌کند:

زآن می‌نگرم بچشم سر درصورت زیرا که ز معنی است اثر درصورت
این عالم صورتست و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

ولی شمس‌الدّین تبریزی ومولانا صورت پرستی‌را بدینگونه که درطریقهٔ حلمانیان است نمی‌پسندیده‌اند و عشق بکمال و مرد کامل را که عین عشق بخدا است اصل و پایهٔ طریقهٔ خود قرارداده‌اند (مثنوی، لیدن، ج۲، ب ۷۰۰ ببعد).

یوسف بن احمد مولوی و بحرالعلوم و ولی‌محمّد اکبر آبادی درشرح‌خود

گفته‌اندکه مولانا در بیت : بند بگسل الخ بروش ریاضت وطریقهٔ سلّاك و درین ابیات بطریق مجذوبان وشُطّار اشارت فرموده‌است .

ذکرافلاطون در بیت اخیر ظاهراً بسبب آنست که غالب حکما، علم طبّ که درقدیم جزوفنون حکمت بوده نیز می‌دانسته‌اند چنانکه در ادوار اسلامی نیز چنین بود و محمد بن زکریّای رازی (متوفّی ۳۱۳) وابوعلی سینا (متوفّی ۴۲۸) و ابوالبرکات هبةالله بن ملکا بغدادی (متوفّی نیمهٔ دوم قرن ٦) و فخرالدّین رازی (متوفّی ٦۰٦) و نصیرالدّین طوسی (متوفّی ٦۷۲) و قطب الدّین شیرازی (متوفّی ۷۱۰) درانواع فنون حکمت و ازآن جمله طبّ چیره دست‌بودند.

بطوری‌که مبشّر بن فاتك و قفطی نقل می‌کنند در یونان شخصی بنام « افلاطون » وجود داشته که درشماراطبّا بوده و پیش ازافلاطون حکیم معروف می‌زیسته‌است(مختارالحکم تألیف مبشّر بن‌فاتك،طبع مادرید،ص٤٦ ؛اخبارالحکماء قفطی ، طبع مصر، ص ۱۰) و ممکن است‌که مراد مولانا وی بوده است . و اینك نظیر بیت اخیر :

آنك افلاطون وجالینوس ماست پر فنا و علّت و بیمار ماست

دیوان ، ب ٤٤٦۳

درد رنجوری، ما را داروی غیر تو نیست

ای تو جالینوس جان و بوعلی سینای من

دیوان ، ب ۳۰۷۱۵

وگاهی نیزجالینوس را بمعنی مطلق طبیب بکار می‌برد (جع : فرهنگ نوادرلغات وتعبیرات ضمیمهٔ مجلّدهفتم ازدیوان‌کبیر،انتشارات دانشگاه طهران. درذیل : جالینوس .)

جسم خاك از عشق بر افلاك شد کوه در رقص آمد و چالاك شد

ب ۲۵

درین بیت نیز به سَریان عشق در تمامی موجودات اشاره می کند و خواجه ایّوب ودیگرشارحان مثنوی آنرا به‌معراج حضرت رسول‌اکرم (ص) وعروج عیسی وادریس بآسمانها تفسیرکرده‌اند و مصراع دوم بنظراینان اشاره به «طور سینا» است که شرح آن دربیت بعدگفته می‌شود.

عشق جانِ طورآمد عاشقا طورمست وخرّموسی‌صاعقا

ب ۲٦

طور: که‌آنرا «طورسینا» هم می‌گویند کوهی‌است واقع درشبه‌جزیره‌ای که میان خلیج سوئز وعَقَبه قراردارد و بقول یاقوت حموی نزدیک بشهر أیْله است (ایلات درساحل خلیج عقبه است و اکنون درتصرّف اسرائیل است) وارتفاع‌آن ۷۰۳۵ پا است ودرکتاب مقدّس بنام «حوریب» نیزیاد شده‌است. (معجم‌البلدان، درذیل: طور؛ قاموس کتاب‌مقدّس، طبع‌بیروت، درذیل: سینا).

معنی‌بیت روشن‌واشاره‌است به آیهٔ شریفه: وَلَمّا جاءَ موسی لِمیقاتِنا وَکَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ اِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانی وَلکِنْ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَخَرَّ موسی صَعِقاً (الاعراف، آیهٔ ۱۴۳) و چون موسی بوعده‌گاه‌آمد وپروردگاربا وی سخن گفت موسی گفت خویش را بمن نمای تا درتو می‌نگرم پروردگار گفت هرگزمرا نتوانی دید ولیکن بدین کوه نگر پس اگر آن برجای خود بماندآنگاه باشدکه مرا ببینی و چون پروردگار جلوه برکوه گماشت‌آنرا از هم فرو ریخت و موسی از هیبت‌آن حالت بیهوش درافتاد. ونزدیک بدان بیت ذیل است:

سخت ترازکوه چیست چونک بتو بنگریست
زنده شد از عشق زیست شهره شد اندر زمان

دیوان، ب ۲۱۷۱۳

با لبِ دمسازِ خود گر جُفتمی همچو نَیْ من گُفتنیها گفتمی

ب ۲۷

بمنزلهٔ دلیلی است برای سکوت مولانا از بیان اسرار و کشف حقائق بنابر آنکه او مانند نی که در قبضهٔ نای زن است، در تصرّف عشق و یا معشوق است و بدون اتّصال بدان سرچشمهٔ معانی و تحریک باطن از سوی وی هیچ فیضی نتواند رسانید و هیچ آوازی بر نتواند کشید و آهنگی نتواند سرود و تا او مدد ندهد و بزبان مولانا سخن نگوید او لب بسخن نتواند گشود چنانکه می‌فرماید:

در عشق نی قرارش بنمودنست کارش
از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند

دیوان، ب ۸۸۵۹

چو رسول آفتابم بطریق ترجمانی پنهان ازو بپرسم بشما جواب گویم

دیوان، ب ۱۶۹۶۷

و یا کتمان راز بسبب آنست که راز با محرم باید گفت و مولانا محرمی نیافته بود تا راز عشق را با وی درمیان نهد و صوفیان همواره سفارش می‌کنند که اسرار طریقت را از نااهلان پوشیده باید داشت و اینک نظیر آن:

با عقل خود گر جُفتی من گفتنیها گفتمی
خاموش کن تا نشنود این قصّه را باد هوا

دیوان، ب ۱۰۶

همه لب برلب معشوق چو نی نالانند دل ندارند و عجب این که همه دلشادند

دیوان، ب ۸۱۸٤

گر سرّ تو ننهفتمی من گفتنیها گفتمی
تا از دلم واقف شدی امروز خاص و عام دل

دیوان، ب ۱٤۱۱۰

و ظاهراً این مضمون مأخوذ است ازبیت ذیل:

ور بر لب تو لب نهمی گردی زمن اسرار غیب فاش چولب برگشودمی

فرائدالسلوك، نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ملك

هرکه او از هم زبانی شد جدا بی زبان شد گرچه دارد صد نوا

چونك گُل رفت و گلستان درگذشت نشنوی زان پس زبلبل سرّ گذشت

ب ۲۸، ۲۹

هم زبان: دوکس که بیک زبان سخن گویند؛ مجازا، دوکس که مقصود یکدیگررا بفهمند.

بی زبان شدن: بکنایت، خاموش شدن.

نوا: یکی ازدوازده پردهٔ موسیقی، مطلق آهنگ وآواز.

این دو بیت مؤیّد معنی بیت پیشین ومعنی آنها واضح است.

جمله معشوقست و عاشق پَردهٔ زنده معشوقست و عاشق مردهٔ

ب ۳۰

اگر پرده را بمعنی آن چیزی که بردرمی آویزند بگیریم معنی چنین می‌شود که عاشق مانندهٔ پرده‌است که ازخود جنبشی وحرکتی ندارد وآنگاه درحرکت می‌آید که باد یا دست آنرا بجنباند همچنین عاشق ازخود هیچ ندارد وهرچه ازاو بظهور می‌رسد کارکرد معشوق است و اگر فرض کنیم که پرده بمعنی مطلق حجابست درآن صورت، مقصود این خواهد بودکه عاشق حجاب ظهور معشوقست بنحوکمال وتمام زیرا عشق درعاشق بتناسب ظرفیّت وسعهٔ وجود اوجلوه‌گرمی‌شود ومحدود است بحدّ وجودی او و بدین جهت جلوهٔ عشق در عشّاق مختلف‌است چنانکه بعضی را مانند دریا درهیجان وتلاطم می‌آورد وبعضی را بظاهر آرامش می‌دهد ودرخود فرومی‌برد، یکی را گریه و زاری می‌آموزد و یکی را چون مولانا مست وسرخوش می‌کند تا اینکه می‌گوید:

قسمت گل خنده بود گریه ندارد چکند

سوسن و گل می‌شکفد در دل هشیارم ازو

دیوان، ب ۲۲۶۹۳

و بهرحال: عشق درحد ذات خود بی رنگ است و از عاشق درمرتبهٔ ظهور خود رنگ می‌پذیرد وجُنَید بدین مناسبت گفته‌است: «لَوْنُ الْماءِ لَوْنُ اِنائِه» و بنابراین مقدّمه، عاشق تأثیر یا ظهورمعشوق را محدود می‌کند و پردهٔ جمال بی نهایت اوست تا اگرکسی جلوهٔ معشوق را ازوی قیاس گیرد از روی حقیقت معشوق را نتواند شناخت وچون عاشق بدین نظرازحدود وجود نا محدود معشوق است پس براین قیاس او بخود هیچ نیست وجمله وهرچه هست معشوق است.

و اگر«پرده» را بمعنی آن در موسیقی فرض کنیم (هر چند بعید بنظر می‌آید) باز هم تناسبی دارد ازآن جهت که آهنگ بدون آهنگ ساز و زخمه نوازی دروجود نمی آید.

وچون عاشق مسلوب الاختیاراست ودرعدم اختیاربمردهٔ بی جان ماند و نیزازآن جهت که زندگی عاشق باعتبار عاشقیّت قائم به معشوق است و مدد حیات ازمعشوق می‌پذیرد واز وجود او تغذیه می‌کند پس زندهٔ راستین معشوق است وعاشق مرده‌ای بیش نیست. این بیت را هم ازگفتهٔ حاج میرزا حبیب‌الله مشهدی بشنوید:

شخص ایجاد بدو زنده و او زنده بخویش

جان بخود زنده بود لیک بدو زنده تنست

وشارحان مثنوی عموماً این بیت را بروحدت وجود حمل کرده و «پرده» را بمعنی تعیّن و مراتب آن گرفته‌اند. مصراع دوم ممکن است مستفاد باشد از مضمون آیهٔ کریمه: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلّاوَجْهَهُ». (القصص،

۸۸) و یا از : کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ . (الرحمٰن ۲۶ ، ۲۷) .

چون نباشد عشق را پَروایِ او او چو مرغی ماند بی پَر، وایِ او

ب ۳۱

پروا : التفات و توجّه .

وای : اسم صوتیست که درحال اضافه مفید معنی ترحّم وشفقت است.

این بیت مکمّل معنی بیت پیشین است یعنی اگر عشق بسوی عاشق التفات نکند اوچون مرغی پرکنده است ازآن جهت که پروازنتواند یادرخود می‌طپد همچنین عاشق بی‌عنایت عشق، سیری درمدارج کمال نمی کند وپیوسته مضطرب وبرخویش لرزان است.

من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نورِ یارم پیش و پس

ب ۳۲

مقصود اینست که اگرالتفات وعنایت معشوق نباشد وصول بمقام معرفت میسّر نمی گردد زیرا محبّ صادق مراقب تجلّی انوار یاراست وهرچه بردلش فائض می‌شود ازفیض معشوق است و اگر نور معرفت بروی نتابدکه مقتضی هوشیاری است، عاشق راه بجائی نمی‌برد و چنان مستغرق جمال می گرددکه نه خود را می‌شناسد ونه دیگری را و درهردوحالت(بیخودی، هوشیاری)عاشق باختیارخود نیست . وظاهراً این مضمون مقتبس است ازآیهٔ شریفه : یَوْمَ تَرَی الْمُؤْمِنینَ وَالْمُؤْمِناتِ یَسْعی نورُهُمْ بَیْنَ اَیْدیهِمْ وَ بِاَیْمانِهِمْ . (الحدید ، ۱۲) وَیَجْعَلْ لَکُمْ نوراً تَمْشونَ بِهِ . (الحدید، ۲۸).

عشق خواهدکین سخن بیرون بود آینه غمّاز نبْود چون بود

ب ۳۳

وقتی رنج والم بالا می‌گیرد بی اختیار از جان رنجور و دردمند فریاد برمی‌خیزد و این امر طبیعی است و می‌بینیم که مردم بوقت دلتنگی شکایت می‌کنند و هنگام بیماری ناله و زار برمی‌کشند و بوسیله ناله وشکایت آلام خود را تسکین می‌دهند، عاشق نیز که گرفتار بیماری دل و رنجوری صعب است، از ناله و زاری دست نمی‌کشد، گریه می‌کند و آه می‌زند وداستان عشق را برملا می‌افکند واین خاصیّت عشق است که صبر وقرار را از دل می‌رباید.

از نظر دیگر، عاشق با مردم سرمست فرقی ندارد و اگر فرقی هست از آن جهت است که مستی عشق دیرپای است وزودگذرنیست و ممکن است که تا دم مرگ پایدار ماند وهمان گونه که مستی شراب آدمی را برآن می‌دارد که اسرار را آشکارا کند مستی عشق صد چندان می‌کند و نتیجهٔ این هر دو مستی زوال مصلحت بینی واختیار کتمان است و عاشق و مست ظرفیّت خود را از دست می‌دهند و بطور کلّی اگر ظرفیّت و تمالک برجا باشد انسان عاقل و مصلحت اندیش و حساب گراست و بنابراین نمی‌تواند مصلحت خود را فدا کند وعاشق کسی است که راه مصلحت نمی‌پوید وهرچه دارد درمی‌بازد وچون ظرفیّت از دست رفت واستغراق ومغلوبیّت پدید آمد انسان بتصرّف حالتی درمی‌آید که مغلوب آن شده است.

و بازمی‌بینیم که مردم وقتی بچیزی نفیس یا نکته‌ای لطیف می‌رسند غالباً آنرا ورد زبان می‌کنند و درمجالس بازمی‌گویند و یا جوانان آرزوپرست لذّات شبانهٔ خود را برای دوستان و یاران خویش بلذّت وخوشی تمام شرح می‌دهند ودلیل آن اینست که ذکر محبوب بهرحال لذّت بخش است وبرعکس، حدیث رنجوری و مصیبت غم افزاست چنانکه درمثل می‌گویند: « وَصْفُ الْعَیْشِ نِصْفُ الْعَیْشِ. » عاشق نیز از یاد معشوق و قصّه‌های عشق خود لذّت فراوان می‌برد ومیل دارد که وصف معشوق را بهرکس بگوید و از هر زبانی

بشنود تا بدان حدکه گاه با در و دیوارواطلال و دمن هم سخن می‌شود وشمانظائر این معنی‌را درداستانها و اشعار عاشقانه بسیارخوانده و دیده‌اید و بنابرآنچه شرح دادیم واضح است که عشق همواره اقتضای جلوه وظهور می‌کند وپرده‌های کتمان را از پیش دل برمی‌دارد و رازها را بصحرا می‌افکند و این اقتضا نسبت بعاشق است نه نسبت بمعشوق چنانکه مولانا فرموده‌است:

میل معشوقان نهانست و ستیر   میل عاشق با دو صد طبل و نفیر

مثنوی ، لیدن ، ج۳، ب۴۶۰۳

پس می‌توان گفت که عشق حکم آینه داردکه درآن حالات و درجات استعداد هرعاشق نمودارمیگردد چنانکه صور محسوسات درآینهٔ حسّی و اگر بگوییم که عاشق آینهٔ قدرت وتصرّف و جلوهٔ جمال معشوق است هم راه بده می‌برد ودرست است ولی بیت بعد معنی اوّل را تأیید می‌کند.

واکثر شارحان مثنوی این بیت‌را برظهوروحدت درکثرت وتجلّی معشوق ازلی دراعیان موجودات حمل کرده‌اند وآن نیز مناسب است با مضمون حدیث قدسی : « فَأَحْبَبْتُ اَنْ أُعْرَفَ. » احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۹.

آینت دانی چرا غمّاز نیست   زآنک زنگارازرخش مُمتازنیست

ب ۳٤

آینه ت : ضمیرهای متّصل بعد ازکلمه‌ای که به هاء مختفی مختوم است بدین صورت استعمال می‌شود : « اَم ، اَت ، اَش » و مؤلّف نهج الادب این همزه را « الف وقایه » نامیده است ولی گاه این همزه را حذف می‌کنند وضمیررا بما قبل خود می‌پیوندند مانند :

سنگ خون گرید بعبرت بر سر آن شیشه گر

کز هوا سنگ عراده‌ش در دکان افشانده‌اند

دیوان خاقانی، طهران، ص۱۱۷

از جنبیت فرو گشاید ساخت آینه‌ش بر عذار بندد صبح

همان مأخذ ص۴۸۱

و هم اکنون در محاورات این ضمائر را بعد از هاء مختفی باتخفیف بکار می‌برند.
ممتاز: جدا و منفصل بتن یا بوصف.

تهذیب نفس و تصفیهٔ باطن و زدودن خلقهای زشت نزد عده‌ای از حکما وعموم صوفیه شرط حصول معرفت است بدان سبب که علم و معرفت را از جنس اشراق می‌دانند و بدین مناسبت ضمیر و درون آدمی را به آینه مانند می‌کنند از آن جهت که صور علمی در آن منعکس می‌شود و آینه تا پاك و صافی نباشد صورت را چنانکه باید نشان نمی‌دهد و این معنی را مولانا در قصهٔ چینیان و رومیان بیان کرده‌است. (مثنوی، ج۱: ب ۳۴۶۷ ببعد).

و نیز تا بنده صفات خود را محو نکند مظهر اسماء و صفات الهی نمی‌شود پس این زدایش که صوفیان آنرا «تخلیه» می‌نامند در مدارج فناء وصف و قرب النوافل که مرتبهٔ تبدیل صفات است نیز ضرورت دارد و ما می‌توانیم این بیت را بهردومعنی فرض کنیم ولی حمل آن بر فناء ذات اگرهم در اصل متصور باشد درمورد این بیت که مقتضی وجود عبد است جایز نیست (زیرا لفظ آینه‌ت دلیل است بروجود عبد) و اینک، بیان این مضمون از گفتهٔ مولانا:

اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام چون روی آینه که بنقش و نگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقشها درو ست آن ساده‌رو، ز روی کسی شرمسار نیست
چون روی آهنین ز صفا این هنر بیافت تا روی دل چه یابد کورا غبار نیست

دیوان: بیت ۴۸۱۸ ببعد

منشأ اصلی این داستان چنانکه درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی نقل کرده‌ام (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳) حکایتی است که علیّ بن ربّن طبیب ایرانی که درنیمهٔ اوّل قرن سوم شهرت یافته درکتاب فردوس الحکمة (چاپ برلین ، ص۵۳۸) نقل کرده است ونظیر آن حکایتی است که ابومحمّد عبدالله بن مسلم بن قُتَیْبهٔ دینوری (متوفّیٰ ۲۷۶) که معاصر علیّ بن ربّن بوده درکتاب عیون الاخبار (طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۱۳۳—۱۳۱) ذکرکرده و این نوع فراست را به حارث بن کَلَدهٔ ثقفی طبیب عرب دراواخرعهد جاهلیّت نسبت می‌دهد با این تفاوت که این طبیب عربی بوسیلهٔ باده پیمودن بمریض ، عشق اورا بزن برادرخود آشکارساخته وعاشق پس از کشف راز ، سر دربیابان نهاده و بازنگشته وبدین مناسبت اورا « فَقَیدُ ثَقیف » نامیده‌اند : ابن الآلوسی همین روایت ابن قتیبه را با بعضی اشتباهات در بلوغ الارب (طبع بغداد ، ج ۳ ، ص ۱۳٤) می‌آورد و ابوعبدالله محمّد بن ابی بکر مشهور به ابن قیّم الجوزیّة (۷۵۱—۶۹۱) این حکایت را با تفصیل بیشتر وآمیخته بطرزعلاجی که درفردوس الحکمة می‌خوانیم درکتاب اخبار النّساء (طبع مصر ، ۱۳۱۹ ، ص ۲۲—۲۱) نقل می‌کند وهمانطور که درمآخذ قصص وتمثیلات آورده‌ام : نظامی عروضی درچهارمقاله (طبع طهران ، بکوشش دکتر محمّد معین ، ص۱۲۳— ۱۲۱) این طرزمعالجه را ازابن سینا ونسبت بیکی ازخویشان شمس‌المعالی قابوس ابن وشمگیر ازامراء آل‌زیار (مقتول۴۰۳) می‌شمارد وآن قصّه باستثنای ملاقات ابن سینا با شمس‌المعالی درست است زیرا ابن سینا درقانون و بیان علاج مرض عشق (جع : حواشی چهارمقاله ، ص ٤۲۷ — ٤۲۶) می‌گوید که مریضی را بدین روش درمان کرده‌است وسیّد اسماعیل جرجانی ازاطباء بزرگ نیمهٔ اوّل قرن ششم (متوفّیٰ ۵۳۱یا۵۳۵) درکتاب ذخیرهٔ خوارزمشاهی (تألیف ۵۰۵ ، باب سوم ازجزو دوم ازگفتارنخستین اندرعشق) اینگونه درمان را به ابن سینا

نسبت می‌دهد پس اصل قصه بی هیچ شک درست است و باحتمال قوی مأخذ مولانا باید همین روایت چهارمقاله باشد با این تفاوت که :

اولاً درمثنوی پادشاه خود عاشق می شود و در فردوس الحکمة و چهار مقاله . یکی از شاهزادگان و یا خویشان پادشاه ، عاشق شده است:

ثانیاً معشوقه درمثنوی کنیزکی است که پادشاه اورا می‌خرد و در فردوس الحکمة زن پدر عاشق و در چهار مقاله خواهرزادهٔ قابوس است وعاشق ومعشوقه پسرخاله ودخترخاله بوده‌اند.

ثالثاً کنیزک درمثنوی خود عاشق زرگری از مردم سمرقند بوده و حکیم کنیزک را بدو تزویج کرده است واین مطلب درهیچ یک از فردوس الحکمة و چهارمقاله وجود ندارد .

رابعاً : درمثنوی حکیم شربت بزرگرمیدهد و او را لاغر و زرد روی و زشت چهره می کند و کنیزک از زنجیر عشق آزاد می‌گردد و عاقبت زرگرجان می‌دهد و کنیزک بی رقیب برای پادشاه می‌ماند . درصورتی که عاشق و معشوقه درروایات دیگر بوصال می‌رسند و دختر خود عاشق نبوده‌است.

و تصوّر می‌رود که قسمت اخیر ازمضمون حکایتی که نظامی گنجوی از عشق ارشمیدس بکنیزک چینی وتدبیر ارسطودررهایی‌وی‌ازعشق، دراسکندرنامه (طبع طهران ۱۳۱۶، ص۵۸۲) بنظم آورده اقتباس‌شده‌است ، این‌حکایت‌را شیخ عطّاربدون ذکرارشمیدس و ارسطو ولی از شاگرد واستادی که نام‌آن دو را یاد نمیکند ، براز شور وحالت، درمصیبت نامه (چاپ طهران ۱۳۳۸ ، ص ۲۳۹-۲۳۷) منظوم ساخته وممکن است که مولانا ازآنجا گرفته باشد.

واین تفاوتها که برشمردیم درعناصر اصلی حکایت است امّا درتفصیل و جزئیّات آن، میانهٔ آنچه‌درمثنوی‌است باآنچه درمآخذ دیگرآمده تفاوت بسیار

است، گذشته از آنکه مولانا بر وفق روش کلّی خود، از هر یک از اجزاء حکایت نتیجه‌ای مناسب آن می‌گیرد و مطالب بسیار اخلاقی یا فلسفی یا دینی یا کلامی ویا عرفانی درشرح قصّه می‌گنجاند و یا بمناسبت، یک یا چند حکایت در ضمن قصّهٔ اصلی با استنتاج از اجزاء آنها می‌آورد و بجای خود نکته‌های ظریف و اشارتهای لطیف می‌افزاید وگاهی نیز جوشش معانی و هیجان عشق چنانش درشورومستی می‌کشدکه پنداری رشتهٔ سخن ازدست توانائی او بدررفته است وچون هیاهوی عشق جان انگیز وی، ولوله در وجود خواننده افکند و بیخودوارش درصحرای بی زنهارتفکّر بسیر و سیاحت کشید بیک ناگاه مانند مستی که براثرضربت سخت یا فریادی هولناك بخودآید باز بطرزی شگفت‌آور بسر مطلب نخستین بازمی‌گردد و خواننده را بسر منزل اصلی باز می‌برد چنانکه درهمین حکایت چند نوبت بظاهر از مقصد خویش منحرف شده و بشرح لطائف معرفت و نکات دینی و اجتماعی پرداخته و درذکرعشق وزاری کنیزك دورازمعشوق، پنجهٔ توانای دل شکارعشق شمس‌تبریز، گریبان جانش را سخت واستوارگرفته تا ازدوری شمس ناله‌های زار آغاز کرده‌است.

واین اسلوب یعنی نتیجه‌گیری ازاجزاء حکایت خاص از آن مولاناست امّا آوردن حکایات فرعی درضمن داستان اصلی روشی است که در کلیله‌ودمنه و الف‌لیله نیز دیده می‌شود وکتبی کـه بسیاق کلیله ودمنه تألیف شده از قبیل: سندباد نامه ومرزبان نامه وفرائدالسلوك ازشاعری متخلّص بشمس که معاصر اتابک ازبک (۶۰۷-۵۸۵) بوده وکتاب را بنام این امیر تألیف کرده هم براین اسلوب است وازمیان این کتابها بی هیچ شک وشبهتی کلیله ودمنه ازلحاظ حسن اسلوب وپیوستن حکایتها بیکدیگر بی نظیراست و مولانا چنانکه خواهیم گفت ازآن درچند مورد استفاده کرده و ازروی قطع و یقین، روشی که درآن معمول است مورد نظروسیع و پهناور آن بزرگ بوده‌است.

و اکنون تحلیل این داستان را مطابق آنچه در مثنوی شریف است آغاز می کنیم :

درروزگارپیشین پادشاهی بود که قدرت مادّی و استیلاء معنوی داشت ودنیا ودین و صورت ومعنی را با هم جمع کرده بود، اتّفاقاً بعزم شکار برنشست ودرشارع شهر کنیزکی دید وبروی عاشق شد چنانکه ازسرمال برخاست واو را خرید ولی چون هرگز شادمانی کامل بکسی نمی‌دهند، همینکه شاه از دیدار وی بهره گرفت آن کنیزك بیمار گردید، شاه طبیبان را جمع کرد وآنها را وعدهٔ گنج و جواهر گرانمایه داد ، طبیبان چنانکه اقتضای خود نمائی بشردر برابر اصحاب قدرت وهنگام غلبهٔ آز و حبّ جاه‌است ، ازقدرت خود درعلاج امراض سخن گفتند ولی از عجز بشری و قدرت خدا غافل ماندند و « انشاءالله » نگفتند و خدا ناتوانی آنها را پدید آورد .

دراینجا مولانا بدین نکته اشاره می کند که دریادکردن خدا ، گفتن الفاظی ازقبیل: إِن شاءَ اللهُ ویا لاحَوْلَ وَلاقُوَّةَ إِلّا بِاللهِ کفایت نمی کندومقصوداز این همه حالتی قلبی است که آدمی بوجدان وشعورباطنی خود بعجزبشری ببرد وبدین ادراك متحقّق گردد چندانکه صورت قلبی ونفسانی‌وی شودوظاهرابدین وسیله می‌خواهدکسانی را که بمداومت اوراد و خواندن دعاها ، بی حصول حالت معنوی ، مشغول وطالب شهرت بوده‌اند متنبّه وآگاه فرماید.

معالجهٔ اطبّا بسبب غروروغفلت ازحق، معکوس افتاد و بجای تسکین الم وتخفیف مرض بردرد ورنج افزود وداروها برخلاف خاصیت خودعمل کرد، شاه بیداردل مانند همهٔ افراد بشرکه وقتی ازاسباب ظاهری نومید می‌شوند روی درعالم غیب وبدرگاه خدا می‌آورند بمسجد رفت وازمیان جان زاری برآورد وازنیروی دعایش باجابت رسید .

نکته‌ای که مولانا باشارت بیان‌می کند اینست که دعا وقتی‌مؤثرمی‌افتد که

دل با زبان همراه باشد و خلوص نیّت و بیچارگی سراپای وجود آدمی را فرا گیرد.

شاه را درمیان گریه خواب فرو می‌گیرد و ما می‌دانیم که صوفیان برای خواب اهمیّت قائل بوده‌اند و بسیاروقت حقیقت را درخواب بآنها نموده‌اند، مشکل شاه نیز در خواب گشوده می‌گردد، پیری باو وعده می‌دهد که فردا غریبی که طبیب آن سری و حاذق است فرا می‌رسد و بیمار را علاج می‌کند؛ ظهورپیر درعالم خواب نیز بر اعتقاد صوفیّه بجماعت پیران و نوعی از اشارت بتکریم وتوجّه بتأثیر آنها تواند بود.

شاه فردا روز، درمنظره منتظراست زیرا بوعدهٔ غیب اطمینان دارد. پیری از دور بر شکل خیال پدید می‌شود ولی سیما وچهرهٔ اوگواهی می‌دهد که مطلوب هوست.

از تشبیه خیال مولانا بتأثیرقوّهٔ متخیّله و حکومت وی بر وجود انسان متوجّه می‌گردد و با تعبیری بسیار لطیف، صلح و جنگ وکار و بار بشر را مسخره وپوچ و یاوه می‌شمارد ودرعین حال اولیا را استثنا می‌کند زیرا درنظراو خیالات اولیا ازجنس دیگراست.

شاه مهمان غیبی را پذیره می‌کند واین نکته اهمیّت ادب وفوائدآن ومضارّ بی‌ادبی‌را بیاد مولانا می‌آورد ولزوم ادب‌را ازطریق عبرت ونظربحال کسانی که بی ادب بودند بیان می‌فرماید و قصّهٔ قوم موسی را پیش می‌کشد و از مضامین آیات قرآن واحادیث که سند قطعی مرد مُسْلِم است،این نکته‌را تأییدمی‌کند.

دیدار شاه با مهمان غیبی سخت جالب است، وصف مهمان از زبان شاه می‌رساند که مطلوب ومعشوق حقیقی آنست که دیدارش خود بخود جواب گوی مشکلات نهانی‌است وطالب، صورت مراد ودلخواه خود را درچهره وسراپای

وجود اومی‌بیند، این اوصاف ممکن است دیدار ناگهانی مولانا و شمس تبریز را درنظرخواننده دورنگر مجسم سازد.

استقبال و پذیرائی بآخر رسید وشاه طبیب را ببالای سربیمار برد و اومانند طبیبان جسمانی تمام شرایط معاینه را رعایت کرد و رنج او را بیماری دل تشخیص داد.

ذکرعشق خاطرعشق‌آموزمولانا را برمی‌انگیزد تا بی اختیارچند بیتی در وصف آن عشق که مُکَمِّل روح وغایت پرواز انسانیّت‌است بسراید ولی این عشق که اصطرلاب اسرارالهی‌است چندان وسیع وبی نهایت است که درعبارت نمی‌گنجد وتعبیر ووصف بدان محیط نمی‌گردد زیرا هرتعبیری ازمعنی وصورتی که درذهن محدود شده است حکایت می‌کند و تا معنی محدود نباشد قابل تعبیر نیست پس بیان و اظهار درین مورد سبب پوشیدگی و اختفاست و آن بهتر که عشق را بخود اوبشناسیم مانندآفتاب که اشراق انوارش معرّف اوست واگرچه سایه ازآن نشانی می‌دهد ولی سایه خودآنجاست که‌آفتاب نیست.

این بحث ضمناً انتقادی است ازروش اهل استدلال و متکلّمین که از اثر می‌خواهند بمؤثّر پی‌ببرند ولی مولانا این نقد لطیف را بسط نمی‌دهد زیرا لفظ آفتاب که معادل شمس است بزبان عربی او را بیاد معشوقش که از دست رفته است یعنی شمس تبریزی می‌اندازد واز باب حقّ صحبت سالها، بحسب ظاهر و یا از باب جوشش عشق نهانی ناچار بایدکه از شمس تبریزی که نورحقست یادکند لیکن ازفرط مستی و اضطراب قادر نیست که‌آنچه دردل دارد بگوید و شرح این هجران را بوقت دیگرمی‌گذارد، وقت دیگری که درتمام مثنوی چند نوبت بیشترمیسّرنشده‌است تا باجان از هجران شمس ناله‌برآرد زیرا غیرت معشوقیّت حسام‌الدّین که جاذب اسراراست اورا به معشوق نخستین بازنمی‌هلد و باوجود اصرار باطنی خود مولانا یا بعضی یارانش که مایل بوداند پرده از راز شمس

برگیرد و با تعبیرات صوفیانه از قبیل: «اَلْوَقْتُ سَیْفٌ قاطِعٌ» و «الصّوفیُّ ابْنُ الْوَقْتِ». که مفاد آن انصراف از مستقبل و اشتغال بموجب حال است تقاضا را تکرار کرده‌اند باز مولانا بعذر بیم فتنه و خونریزی، حدیث شمس را در باقی می‌گذارد و بسر داستان می‌رود.

حکیم خلوت می‌کند و مانند روان شناس ماهری بنرمی و ملایمت چنانکه بدگمانی نیاورد سوابق کنیزك را از موطن اصلی و خویشاوندان و از آنگاه که ببردگی افتاده است تحقیق می‌کند و از شهرها و خواجگانش می‌پرسد تا بنام سمرقند می‌رسد، نام سمرقند انفعال نفسانی بوجود می‌آورد؛ این انفعال در بدن اثر می‌گذارد و نبض کنیزك بی اختیار حرکتی نا معتدل می‌کند و کلید مشکل بدست حکیم می‌افتد ولی این پرسشها چنان بدقّت صورت می‌گیرد که کنیزك، نظر نهانی حکیم را در نمی‌یابد، این معنی را مولانا در تمثیلی از بر آوردن خار از پا بیان می‌فرماید و تدبیر طبیبان نادان را بکسی که خاری درزیر دم خر نهد و خر دم بر خار زند وجفته بهوا اندازد تا خار محکم‌تر شود مثل میزند. حکیم ازین راه کشف می‌کند که معشوق کنیزك زرگری است از اهل سمرقند و برای آنکه او را بدست آرد جای او را در محلّه‌های سمرقند می‌پرسد و معلوم می‌گردد که در محلّهٔ سرپل و کوی غاتفر منزل دارد پس بکنیزك اطمینان می‌دهد که معشوق را بدو رساند بشرط آنکه این راز را پوشیده دارد و بهیچ کس نگوید.

توصیهٔ حکیم، مسألهٔ کتمان سرّ و فوائد آن را پیش می‌آرد که مولانا باستناد حدیث و چند مثال کوتاه بیان می‌فرماید و آنگاه تفاوت وعدهٔ حقیقی و وعده‌های دروغین را از حیث تأثیر در دل مجملا ذکر می‌کند.

حکیم بشاه می‌گوید که چارهٔ بیماری کنیزك دیدار زرگر سمرقندی است، شاه چند فرستاده بسمرقند روانه می‌کند و آنها بگفتار نرم و وعدهٔ مال و جاه زرگر را از شهر و خویشان جدا می‌کنند و او بطمع مال وجاه بسوی کشتن گاه

می‌تازد بی‌خبر که قضای بد برای او چه تعبیه دیده است .

وقتی زرگر می‌رسد بتوصیهٔ حکیم دختر را بدو می‌دهند ولی حکیم در نهان شربت بخورد زرگر می‌دهد تا او لاغر و زشت می‌شود وآتش عشق کنیزك فرو می‌میرد چنانکه نتیجه وپایان عشقهاییست که برنگ وصورت تعلّق گرفته‌است.

مرد زرگر سرانجام جان سپرد ولی پیشتر دانسته بود که دشمن جان او چیست وچرا اوراکشته‌اند، این زمینه بمولانا فرصت می‌دهد تا در بارهٔ جزای عمل سخن گوید بصورتی که کمتر نظیر آن متصوّر می‌شود .

زوال عشق کنیزك را مولانا دلیل می‌گیرد که عشق مادّی پایدار نیست زیرا معشوق خود ازدوام و بقا بهره‌ای ندارد پس آدمی باید بدان زندهٔ پایدار و حیّ لایزال عشق ورزد که هردمش زندگی تازه و نو می‌بخشد و اگرچه حق مستغنی است ولی کریم نیز هست و اتّصال ما بدو امکان دارد چه با کریمان کارها دشوار نیست .

قتل زرگر مشکلی پدید می‌آرد که چگونه پادشاهی برخوردار ازملك دین، به تلف نفس راضی می‌گردد واینجاست که مولانا بحث مفصّلی درتفاوت عمل مرد کامل ومردم ناقص می‌کند؛ بحثی که درمثنوی بارها پیش آمده‌است، بعقیدهٔ مولانا زشتی و زیبایی عمل بسته به نیّت و غرض است ، هرجاکه نیّت وغرض مقرون بمصلحت باشد، عمل مستحسن است وهرجاکه نیّت و غرض، دور از مصلحت و با مفسده همراه باشدآن عمل زشت است وازین رو کشتی شکستن و غلام کشتن از خضر بحقیقت پسندیده بود هر چندکه اوّلین تضییع مال غیر و دومین قتل نفس محترمه بود و باز مثل می‌زند بعمل حجامتگر که زخم بر پشت طفل می‌زند وخونش را می‌مکد ولی مادر طفل که نظر برمصلحت دارد شادکام است و مانند طفل گریه نمی‌کند .

و سبب آنست که مرد کامل بحکم وحی و الهام عمل می‌کند و نه از روی

شهوت و غرض نفسانی و چنین کس اگر بکشد بحکم خدا می‌کشد و کشتنش مقدّمهٔ زندگانی بهتر و خوش‌تر است همچنین ریاضتها که سالک بفرمان پیر بر عهده می‌گیرد اگرچه بصورت از جنس مرگ است (برای آنکه ترك تمتّع از حیات است) بحقیقت چنین نیست زیرا داشتن اخلاق خوب و رسیدن بکمال نفسانی یکی از شرایط عمدهٔ زندگی خوب است و پادشاه برهمین اساس و برای حفظ مصلحت راضی بکشتن زرگر شد؛ آنگاه مولانا برای براءت ساحت خود می‌گوید که اگر پادشاه از روی غرض زرگر را می‌کشت من نامش بر زبان نمی‌آوردم چه مدح اشقیا کار مرد خدا نیست.

پس نتیجه این می‌شود که مرد خدا را با مرد هوی قیاس نباید کرد و بدین مناسبت قصّهٔ بسیار دلکشی از طوطی بقّال که روغن از شیشه ریخت و بر اثر ضربت چوب بقّال، سرش طاس و بی‌مو شد و پنداشت که جولقی قلندر و سر تراشیده، هم روغن ریخته و کل شده است، درنظم می‌آورد و چند مثال دیگر از زنبور عسل و زنبور سرخ و آهوی مشك و آهوی معمولی و نی بوریا و نی شکر که غذاشان یکی است ولی نتیجهٔ آنها متفاوت است ذکر می‌کند تا معلوم گردد که مقایسهٔ کامل با ناقص روا نیست زیرا ممکن است چیزی نسبت بمرد کامل خیر محض و نسبت بناقص شرّ صرف باشد پس ما نباید از تشابه صورت گول بخوریم و اولیا را با منکران برابر شماریم و برای اثبات این نکته مثال از نی مثال می‌آورد تا دفاع او، از عمل پادشاه و کارهای خوب ولی بد نمای بعضی اولیا تمام و کامل باشد و چنان بنظر می‌رسد که طرح این مطلب بیشتر برای ردّ اوهام کسانی است که روش شمس تبریزی و یا مولانا را خلاف شریعت و سیرت اولیا می‌پنداشته و بر سماع و رقص ایراد و اعتراض داشته‌اند و مولانا خواسته است که جواب منکران و بدگویان ظاهربین را درضمن این حکایت بگوید، یکی از باب تفاوت مرد کامل و ناقص و دیگر از آن جهت که معاملات و ریاضات تا وقتی

است که سالک بدرجهٔ کمال منتهی نشده باشد مانند بیمار که پرهیز و احتما تا وقتی برایش ضرورت دارد که مریض است ولی پس از بازگشت صحّت، پرهیز را می‌شکند و بحال عادی خود بازمی‌گردد همچنین سالک وقتی بکمال روح رسید و نیروی خشم و شهوت را زیردست کرد از رعایت ظواهر آزاد می‌گردد و ریاضات برای او ضرورت ندارد واین نکته از آخر داستان بخوبی بدست می‌آید ودرآن باره سخن خواهیم گفت .

وشارحان مثنوی این حکایت را بصور مختلف تأویل کرده‌اند بدینگونه :
« عقل ، شاه است و نفس ، کنیزك معشوقهٔ آن و بازرگان ، معشوق نفس است ومعالجهٔ نفس که معلول بعلتّهاست بردست طبیب حقیقی که مرشد کامل است جاری می‌شود ویاآنکه شاه ، عقل جزئی است وکنیزك ، نفس جزئی و زرگر ، دنیا وحکیم عقل کلّی ازانروکه عقل جزئی تعلّق بنفس دارد و نفس ، تعلّق بدنیا و یا شاه عقل نظری وحکیم غیبی ، روح القدس و کنیزك ، عقل عملی وزرگر : نفس ومعالجات اطبّا ادلهٔ جدلیّه وخطابیّه . » باختصار از شرح سبزواری .

و لیکن این تأویلها غالبا مناسبتی با مذاق مولانا ندارد از آن جهت که بطور کلّی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می‌آید و مولانا نمی‌خواهد که آنرا سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد و بدین جهت می‌بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکرشده که ظاهرآنها زننده و نا مطلوب است ولی چون مقصود را روشن می‌سازد مولانا از آوردن آنها خود داری نکرده است زیرا نظری بصورت قصّه و اجزاء آن ندارد و تنها آنرا پیمانهٔ معنی قرارداده و درین حکایت نیز ظاهراً صورت آن منظورنبوده و نتائج آن مطلوب است که ما بدانها اشاره کردیم .

لغات و تعبیرات: نقدِ حال، درّ و مرجان ، استثنا ، سرکنگبین، صفرا ، هلیله، قبض ، اطلاق ، حکیم ، غرقاب ، فنا ، سحرمطلق ، مزاج ، اخترسوز ، خیال ، مه رویان بستان خدا ، حاجب ، فاپیش ، بحری ، توفیق ، ادب ، لطف ، زلّه ، گدارو ، نادیده ، فراز ، ظلمات ، عزازیل ، ردِّ باب ، کناران ، صبر ، نبض ، قاروره ، علامات ، اسباب ، زاری ، سَمَر ، غریب ، اثیر ، کُنُج ، وقت ، ابن الوقت ، طریق ، مکشوف ، برهنه ، غُلول ، دفع دادن ، خارچین ، فاش ، سرپل ، کوی غاتفر ، گورخانه ، تا سه گیر ، گنج روان ، سوء القضا ، طراز ، شمع طراز ، شربت ، خفتن خون ، کاروکیا ، الهام ، وحی ، خون کردن ، ریاضت ، نقره ، جُفا ، زَبَد ، حجّام ، کال ، هرگون ، شِکُفت ، جَوْلَقی ، اَبْدال ، ذَوْق ، صاحب ذوق ، میری ، طبع ، بوزینه طبع ، استیزه رو ، اُمّ الکتاب ، برزخ ، حیرت ، سلیم ، شیرپشمین ، بومُسَیْلِم ، باده .

مباحث کلّی: خوشی کامل بدست نمی‌آید، همواره خدا را یاد باید کرد و برحول و قوّهٔ خود اعتماد تمام نباید داشت؛ تفویض وتسلیم امرقلبی است، تأثیر دعا وتوجّه بحق‌تعالی[1]؛ شرط دعا، خواب نزدصوفیّه، تفاوت اولیا با دیگران، خیال وتأثیرآن، دلبستگی اولیا بمعانی‌غیبی، ادب نزد صوفیان، عواقب بی‌ادبی، تأثیراعمال خارجی دراحوال باطنی، معیارمردی ونامردی، آثاردیدارمعشوق و ولیّ حق، دلالت احوال و حرکات ظاهری برنیّت وکیفیّات نفسانی، عشق صفت حق و مورث معرفت است، عشق مجازی بعشق حقیقی منتهی می‌شود، هریک از جذب و سلوك راه وصول است، عشق بی‌نهایتست و بوصف در نمی‌گنجد، عشق،خود را شرح می‌کند، عقل ازادراك عشق عاجزاست؛ عشق را بعشق وخدا را بخدا می‌توان شناخت، مقایسهٔ استدلال باکشف، غربت مرد حق و جان علوی، جان امرزمانی نیست، مقایسهٔ جان و ولی‌که شمس معنوی است با آفتاب خارجی، معرفت ولی دشوار است، یادی از شمس تبریزی، فانی،قادربربیان نیست، اغتنام وقت وفرصت، رازداری، بیان اسراردرقصّهٔ دیگران، ظهورحقیقت و فنای طالب، طرزمعالجهٔ قدما، لزوم تدبیر واندیشه درکاروانتقاد ازاعمال جاهلانه، دشواری علاج بیماری دل، استدلال ازظاهر برباطن، فائدهٔ کتمان سِرّ، تفاوت صدق وکذب بلحاظ تأثیر، فریفته شدن آدمی بظواهر امور، پایداری عشق و ناپایداری هوس و عشق شهوانی، کمال موجب حسد است، ضروری بودن پاداش وکیفر؛ عشق برکامل و عشق بر ناقص، وصول بحق ممکن است، بیان اینکه مردکامل هرچه‌کند بروفق امر و مطابق مصلحت می‌کند، عدم انقطاع وحی مطابق تعبیرصوفیان،لزوم اطاعت ازولی، حکمت ریاضت‌وآثارآن،مذمّت‌مدح وستایش بدکاران ومردم‌کُشان، بیان اینکه مقایسهٔ اعمال اولیا با دیگران روانیست و تفاوت عمل مردکامل با

عمل مردم ناقص ، تأثیر ازمعنی است نه ازقبل لفظ ؛ لفظ ظرف معنی است ، نیک وبد ازیک جا سرچشمه می‌گیرد ؛ میزان حق وباطل، قلب‌است، تفاوت حسّ درونی و بیرونی ، معنی‌عمارت و ویرانی بدن ، بی نیازی از مجاهده پس از وصول ؛ کارخدا بمقیاس بشر سنجیده نمی‌شود ،حیران جمال و حیران ازشکّ، بیان اینکه طالب ، تسلیم هر کس نباید بشود و انتقاد از شیخان ریاکار .

شرح ابیات :

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن

ب ۳۵

نَقْدِ حال: سخن یا قصّه یا هرچیز که مناسب حال گوینده یا شنونده باشد، نظیر: حسب الحال، حسب حال، آنچه بالفعل ازوارد غیبی بدست آید. درین بیت معنی اوّل مناسب است چنانکه در بیت ذیل :

لیک خود با این همه برنقد حال جُست باید تخت او را انتقال

مثنوی : ج ٤، ب ۸۸٤

نیز، رجع : فرهنگ نوادرلغات و تعبیرات : ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر، درذیل : نقد حال، نقد وقت .

آن یکی خر داشت و پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در رُبود

کوزه بودش آب می نامد بدست آب را چون یافت خود کوزه شکست

ب ٤۱، ٤۲

آن : اسم اشاره، در تعبیرات گاهی برسر اسم نکره می‌آمده است مانند : شرط این هرمنزلی آنست که بتوبه درآیی و بتوبه بدرآیی. انس التائبین از احمد جام : نسخه خطی متعلّق به استاد همائی ، مکتوب ۸٤۷

اکنون صفت بچهٔ انگور بگویم کاین هرصفتی درصفت اوهذیانست

منوچهری

این سخن گفتند با محمود باز کاین گدایی گشت عاشق برایاز

منطق الطیر

گشت عاشق بر ایاز آن مفلسی این سخن شد فاش در هرمجلسی

همان مأخذ

بعد از آن کردآن یکی از وی سؤل   کآخر اینجا ازچه کرد این شیخ حال
همان مأخذ

و مولانا بر این سیاق «آن یکی» گفته است.

پیشینیان گاهی حرفی زائد بر تقطیع درشعر می‌آورده‌اند، ازقبیل:

دل بخردان داشت و مغز ردان   دوکتف یلان و هش موبدان
شاهنامه

بیامد ز قلب سپاه اردشیر   چکاچاك برخاست و باران تیر
همان مأخذ

کار شه به شود وکار عدو به نشود   نشود خرما خار و خار خرما نشود
منوچهری

وجملهٔ «خرداشت و یالانش» نظیر این شواهد است.

واین دو بیت اشارت است بدینکه خوشی تمام ووصول بمراد بنحو کامل هرگزمیسّر نمی‌شود وهرلذّتی قرین رنجی‌است و یافتن چیزی مستلزم آنست که خواهنده چیز دیگررا ازدست بدهد.

هرکه درمان کرد مَرْ جانِ مرا   بُرد گنج و دُرّ و مرجانِ مرا
ب ۴۵

دُرّ: مروارید درشت است (الجماهر، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۰۵)

مرجان: بگفتهٔ اکثر مفسّرین در آیهٔ شریفه: یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ (الرّحمٰن، ۲۲) مروارید ریزاست و ابوریحان بیرونی نیزآنرا بهمین معنی گرفته است (الجماهر، ص ۱۰۵) و زمخشری آنرا عبارت می‌داند ازگوهرنباتی سرخ رنگ که بپارسی (بُسَّد) گویند و امروز نیز بهمین معنی مستعمل است و بعضی از مفسّرین گفته‌اند که مرجان مروارید خوب و

روشن است. (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۷ ، ص ۶۹ ، کشّاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۴۲۵ ، تبیان ، طبع اصفهان ، ج ۲ ، ص ۶۴۱).

گر خدا خواهد نگفتند از بَطَر پس خدا بنمودشان عجزِ بشر

ترکِ اِستِثْنا مُرادم قَسْوَتیست نی همین گفتن که عارض حالتیست

ب ۴۸ ، ۴۹

استثنا : گفتن «إنْ شَاءَ اللهُ» است و بهمین معنی تفسیرشده است آیهٔ شریفه : وَلا یَسْتَثْنُونَ (القلم ، ۱۸) و استعمال شده است در قوت القلوب (طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۰۵ ، ۱۹۹) و حلیة الاولیاء (چاپ مصر ، ج ۲ ، ص ۲۸۰) و احیاء العلوم (طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۹۱) ودرصفت مردان حق گفته‌اند : وَلا یَتَکَلَّمونَ إلّا وَ الاسْتِثْناءُ فی کَلامِهِمْ . (حلیة الاولیاء ، ج ۱۰ ، ص ۲۰۱) ونزد اصولیّین استثنا و شرط نزدیک بهم است بمناسبت آنکه شرط خود متضمّن معنی استثناست واگر ما بگوییم فی‌المثل که زراعت ما خوب می‌شود اگر باران بیاید . درحقیقت موردی را که باران نیاید از حکم استثنا می‌کنیم و زمخشری نیز آیهٔ مذکوررا بهمین صورت تأویل کرده است . (تفسیر طبری ، ج ۲۹ ، ص ۱۷ ، تبیان ، ج ۲ ، ص ۶۹۸ ، کشّاف ، ج ۲ ، ص ۴۸۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۲۶۸ ، المستصفی ازمحمّد غزّالی ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۹ ، اللآلی المصنوعة ، تألیف سیوطی ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۴۲) .

چون طبیبان اعتماد بر دانش وقدرت خود درعلاج امراض کردند ومشیّت الهی راکه بالای همهٔ اسباب وعلل است فراموش نمودند خداوند عجزوناتوانی بشر را برایشان ظاهرساخت زیرا هیچ کس نباید تصوّر کند که اراده وخواست او تنها علّت حصول فعل است ازآن جهت که هرامری معلول شرائط و اسبابی

است که درحصول وی ضروراست و یکی از آنها خواست بشراست وچه بسا علل واسباب که از نظر آدمی مخفی است وبرای وجود امری که اراده بدان تعلّق گرفت ضرورت دارد و ممکن است که آنها هنوز حاصل یا کامل نشده باشد علاوه برآنکه ممکن است ظرف و شرایط فعل تغییر کند بدینگونه که هنگام تعلّق اراده موجود باشد و بهنگام ایجاد فعل ، آنها موجود نباشند و ضدّ آنها وجود داشته باشد پس تعلیق اراده بمشیّت وگفتن « إنْ شاءَ اللّهُ » بمصلحت آدمی و نتیجهٔ دور اندیشی است و ترك آن ناشی از خود بینی و غفلت ازمجاری اموراست درخارج و نفس الامر. ولی از اینهمه مقصودآنست که آدمی در هیچ حال خدا را ازیاد نبرد و از صمیم قلب بدو متوجّه باشد نه اینکه إنْ شاءَ اللّهُ بگوید ودلش ازغرورو غفلت وخود پسندی مالامال باشد بدین جهت می‌فرماید که غرض من از ترك استثنا ، آن حالت قساوت وغفلت سختی است که بر دل مستولی شود نه‌اظهارتسلیم بخدا ازراه لفظ وعبارت با وجود سنگ دلی ودوری ازخدا چه‌نزد صوفیّه حالت قلبی ونیّت معتبراست نه‌ظواهراعمال ، وکمال نفس از راه حالات قلبی بدست می‌آید که همانها بتدریج ملکه وصورت نفس می‌شوند امّا لفظ صوتست که بعقیدهٔ حکما از جملهٔ اعراض وکیفیّاتی است که از راه گوش ادراك می‌گردد و از اینرو زایل و ناپایداراست ، و « عارض حالتی » در مصراع اخیر ، ترکیب وصفی‌است که صفت برموصوف مقدّم ذکرشده‌است.

و درتمام نسخه‌های کهن این کلمه « قسوت ، با سین بعد ازقاف » است وشارحان‌مثنوی نیزهمینطورخوانده وتفسیرکرده‌اند ولی‌حاجی‌ملاهادی سبزواری آنرا « قوّت » بمعنی نیرو خوانده یا نسخهٔ وی چنین بوده وآنرا به « ترك قوّت وملکهٔ اعتصام » تفسیرکرده‌است که با وجود نسخه‌های صحیح واتّفاق شارحان مثنوی ، این احتمال مورد ندارد .

ای بسا ناورده إستثنا بگفت جانِ او با جانِ إستثناست جُفت

ب ۵۰

گفتیم که استثنا نزد مولانا حالت قلبی وتوجّه بخداوند تعالی[1] است بنابراین هرگاه آن حالت موجود باشد گفتن و بزبان آوردن لفظ «إنْ شاءَ اللهُ» ضرورت ندارد و تسلیم قلب و تفویض امور بحق حاصل وروح پیوسته بدان حالت قلبی خواهد بود .

از قضا سِرْکنگُبین صَفْرا فزود روغنِ بادام خشکی می‌نمود

از هلیله قبض شد ، إطْلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نَفْت

ب ۵۳ ، ۵٤

سرکنگبین : که معرّب آن سکنجبین است ، شربتی است که معمولا از شکر و سرکه می‌پزند و بقوام می‌آورند و گاهی بجای شکر عسل (انگبین) بکار می‌برده‌اند واطبّاء قدیم آنرا دردفع صفرا مفید می‌دانسته‌اند .

صَفْرا : یکی از اخلاط چهارگانه (صفرا ، سودا ، خون ، بلغم) که خِلطی گرم و خشک است و طبیعی آن سرخ روشن است که نوع روشن تر آنرا کیسهٔ صفرا جذب می کند ودرهضم غذا ودفع بلغم ازروده بکارمی‌برد ، غیر طبیعی ، زرد وگاهی همرنگ زردهٔ تخم مرغ (مُحّی) است و درکبد تولید می‌شود و نیز برنگ گندنا و تره که آنرا «کُرّاثی» می‌گویند و در معده متولّد می‌شود و نوعی برنگ زنگار «زنجاری» که تأثیر سمّی دارد وکانون آن معده است و این انواع را بطورکلّی صفرا می‌نامند ازباب تسمیهٔ کلّ باسم یکی از اجزاء آن . (کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج۱ ، ص٤٦ ، بحرالجواهر ، طبع هند درذیل : صفر) .

روغن بادام : روغنی که از بادام شیرین می گیرند ومسهل است .

هَلیله : میوهٔ درختی است بزرگ دارای برگهای بلند و باریک که میوهٔ آن بشکل خوشه است. و انواع آن عبارتند از: کابلی ، زرد ، سیاه ، چینی ، هندی . (مخزن الادویة چاپ هند ، تحفهٔ حکیم مؤمن ، طبع ایران در ذیل اهلیلج) . هلیله از انواع مسهل است .

قَبْض : گرفتگی و خشکی روده .

إطْلاق: رهاوروان کردن ، روانی شکم .

مقصودآنست که بحکم قضای الهی یا بحسب اتفاق ، در نتیجهٔ غرور و غفلت اطبّا ، داروتأثیر عکس بخشید و زیان آورشد ومضمون آن مناسب است با عبارت ذیل :

مَنْ أبْعَدُ مِنَ الْبُرْءِ مِنْ مَرِیضٍ لایُؤْتیٰ فی دائِهِ إلّا مِنْ جِهَةِ دَوائِهِ وَلا فی عِلَّتِهِ إلّا مِنْ قِبَلِ حِمْیَتِهِ . (عیون الاخبار ، طبع مصر ، ج۲ ، ص ۲۲۰) .

شه چو عجزِ آن حکیمان را بدید پا برهنه جانبِ مسجد دوید

ب ۵۵

حکیم: کسی است که درست کارو کاردان باشد واصطلاحا اطلاق می‌شود بر کسی که بحقایق اشیا عالم باشد زیرا حکمت دانستن حقیقت اشیاست چنانکه در واقع وجود دارد ولی در استعمالات شعر او عرف عام برطبیب نیزاطلاق کرده‌اند واکنون نیزدرمحاورات مستعمل است یا بدان جهت که علم طبّ مطابق تقسیمات قدما از اجزاء حکمت طبیعی است و یا بسبب آنکه حکما غالباً طبیب هم بوده‌اند و اطبّا نیزحکمت می‌دانسته‌اند ، سعدی می‌فرماید :

عاشق آن گوش ندارد که نصیحت شنود

درد ما نیک نباشد بمداوای حکیم

غزلیّات سعدی ، طهران ، فروغی : ص۲۳۷

صبر پروردن خلاف رأی دانشمند بود

طفل‌خرما دوست‌دارد صبر فرماید حکیم

همان مأخذ ، ص ۱۳۶

عشق بازی نه طریق حکما بود ولی   چشم بیمار تودل می‌برد از دست‌حکیم

همان مأخذ ، ص ۲۳۸

این عادت انسانست که تا دست بوسائل مادّی دارد خدا را بیاد نمی‌آرد وهمینکه ازاسباب ظاهری نومیدگردید بقوای‌غیبی‌روی می‌آورد ودست بدامن قدرت بی‌نهایت حق می‌زند ، در قرآن‌کریم این حالت بارها وصف شده است از جمله درآیهٔ شریفه : فَإِذا رَکِبوا فِی الْفُلْکِ دَعَوُا اللّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدّینَ : (العنکبوت ، ۶۵) پادشاه نیزبحسب همین‌عادت وقتی که ناتوانی طبیبان وسوء تأثیرداروها را معاینه کرد ، متوجّه‌شد که فوق‌این‌همه اسباب‌ظاهری ، سبب سازی هست‌که علل و اسباب بفرمان او اثرمی‌بخشد از اینرو با کمال اضطرار و نگرانی‌تمام بسوی مسجد و بدرگاه حق تعالی رفت. پا برهنه دویدن،حاکی است ازشدّت اضطراب ونگرانی‌که فرصت پوشیدن‌کفش هم نیافته باشد .

رفت درمسجد سوی محراب شد   سجده‌گاه از اشک شه پُرآب شد

ب ۵۶

یکی ازشرایط استجابت‌دعا اضطراب وحسّ بیچارگی‌ودیگررقّت قلب و ریختن اشک است بدین مناسبت سهل بن عبدالله تستری (متوفّی ۲۸۳) گفته است : نزدیکترین دعا باجابت دعایی است‌که بمقتضای حالت قلبی باشد. وآنرا باضطرارتفسیرکرده‌اند. وگفته‌اند که بهترین دعاها آنست که حزن موجب‌آن شود (رسالهٔ قشیریه ، طبع مصر ، ص ۱۱۹ ، ۱۲۱) و گریستن و حتّی خودرا بگریه زدن ازآداب دعاشمرده می‌شود (سفینة البحار ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۴۴۶) .

و در بیت سابق و این بیت مولانا باشارت میخواهد بگوید که شرایط قبول دعا ازجانب پادشاه بعمل آمده بود .

چون بخویش آمد ز غَرْقابِ فنا　　خوش زبان بگْشاد در مدح و دعا

ب ۵۷

غرقاب : آب عمیق که ازسر بگذرد و هلاك کند .

فَنا : عدم شعور سالك بخود و لوازم خودی خویش (مرادف : محو، بیخودی، بیخویشی . مقابل : صحو، هشیاری، باخویشی ، نفی صفات بشریّت ؛ (فناء وصف) نفی خواست و اراده و استهلاك دراراده حق تعالیٰ (فناء فعل). نفی ذات . مقابل : بقا .

غرقاب فنا: اضافه تشبیهی است بدانجهت که فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نفی فعل است چنانکه غریق ازهوش می‌رود و یا ازحرکت بازمی‌ماند ودستخوش حرکت امواج است وآنکه درحق محو وفانی است هم شاعربوجود خود نیست وحرکت وعمل ازوی سلب می‌شود ومولانا بهمین مناسبت فرموده‌است که وقتی پادشاه بخویش آمد وبحال صَحْو بازگشت زبان بمدح و دعاگشود زیرا زاری و دعا ازآثار هوشیاری و نتیجه شعور بنده بوجود خود و مباینت با حق تعالیٰ است ودرحالت بیخودی این حالت وجود ندارد . مؤیّد آن گفته مولاناست :

پس عمر گفتش که این زاری تو　　هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگرست　　زآنك هشیاری گناهی دیگرست
هست هشیاری ز یاد ما مضیٰ　　ماضی و مستقبلت پرده خدا

مثنوی، ج ۱ ، ب ۱۱۹۹ ببعد

ای همیشه حاجتِ ما را پناه　　بارِ دیگر ما غلط کردیم راه

ب ۵۹

مناسب است با مضمون این قسمت از دعا : «اَللّٰهُمَّ وَلِی اِلَیْکَ حاجَةٌ قَدقَصَّرَعَنْها جُهْدی وَتَقَطَّعَتْ دونَهاحِیَلی وَسَوَّلَتْ لی نَفْسی رَفْعَها اِلیٰ مَنْ یَرْفَعُ حَوائِجَهُ اِلَیْکَ وَلا یَسْتَغْنی فی طَلِباتِهِ عَنْکَ وَهِیَ زَلَّةٌ مِنْ زَلَلِ الْخاطِئینَ وَ عَثْرَةٌ مِنْ عَثَراتِ الْمُذْنِبینَ ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذْکیرِکَ لی مِنْ غَفْلَتی وَ نَهَضْتُ بِتَوْفیقِکَ مِنْ زَلَّتی. (صحیفهٔ سجّادیّه ، طبع طهران ۱۳۶۱ ، ص ۷۲) و تأویلات شارحان مثنوی مربوط به «باردیگر» قابل توجّه نیست .

لیک گفتی گرچه می‌دانم سِرت   زود هم پیدا کُنَش بر ظاهِرت

ب ۶۰

مصراع اوّل مقتبس است از مضمون آیاتی که دلیل است بر احاطهٔ علم خدای تعالیٰ بجزئیات و اسرار و ضمائر بندگان از قبیل : اَلَمْ یَعْلَموا اَنَّ اللّهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْویٰهُمْ وَ اَنَّ اللّهَ عَلّامُ الْغُیوبِ . (التوبة ، ۷) .

و مصراع دوم مستفاد است از مضمون آیاتی که دلالت دارد بر تحریض بر دعا از قبیل : اُدْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیَةً . وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً . (الاعراف، ۵۵ ، ۵۶) وَقالَ رَبُّکُمُ ادْعُونی اَسْتَجِبْ لَکُمْ . (غافر، ۶۰) .

چون برآورد از میانِ جان خروش   اندر آمد بحرِ بخشایش بجوش

ب ۶۱

از آداب دعا یکی هم حضور قلب است و از حضرت رسول روایت کرده‌اند: اِنَّ اللّهَ لا یَسْتَجیبُ دُعاءَ عَبْدٍ مِنْ قَلْبٍ لاهٍ . (رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۱۲۰) درین بیت ، اشاره است بدینکه شرط دعا حاصل شد و باجابت رسید .

در میانِ گریه خوابش در رُبود دید درخواب او که پیری رو نمود

ب ۶۲

خواب برای صوفیّه کلید و حلّال مشکلات است و ما در داستانهای صوفیان بسیار می‌خوانیم که وقتی گرفتار مشکلی در امر دین یا دنیا شده‌اند راه حلّ و رهایی را در خواب یا واقعه جسته و یافته‌اند (رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر، ص ۱۸۰ – ۱۷۵) و یا پس از دعا و تضرّع خوابی دیده‌اند و راه چاره را بدست آورده‌اند زیرا خواب نزد صوفیّه یکی از طرق کشف است که بسبب اتّصال روح بعالم غیب حاصل می‌گردد و ما بجای خود درین باره سخن خواهیم گفت.

ظهور پیر درخواب هم بدان سبب است که او در طریقت جنبهٔ راهنمایی دارد و دستگیر سالک است در انواع گرفتاریهای مادّی و معنوی و این هر دو اصل دربیت مذکور مورد نظر مولانا بوده است.

در علاجش سِحرِ مُطْلَق را ببین در مزاجش قدرتِ حق را ببین

ب ۶۵

سحر مطلق: سحری کارگر و مؤثر بدون هیچ شرطی وقیدی، مجازاً، کاری غریب وفوق عادت:

گر ساقیم حاضر بدی وز بادهٔ او خوردمی
درشرح چشم جادوش صد سحر مطلق کردمی

دیوان، ب ۳۵۵۸۹

مِزاج: نزد اطبّا کیفیّتی است متشابه که از تفاعل کیفیّات عناصر متضاد (حرارت، رطوبت، برودت، یبوست) دریکدیگر حاصل می‌شود. (قانون،

طبع ایران ، ص۷ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، چاپ کلکته ، در ذیل: مزاج.) ترکیب بدن.

اولیا و مردان حق اگرچه بظاهر شبیه دیگرانند ولی بحسب معنی و شخصیّت حقیقی جدا و ممتازاند و ازین جهت بر دست آنها اموری جاری می‌شود که از توانائی بشر خارج است و این همه نتیجهٔ اتّصال یا تحقق آنها به اوصاف الٰهی است که صوفیّه از آن به « مظهریّت اسماء و صفات » تعبیر می‌کنند . مصراع دوم اشاره بدین نکته تواند بود و ما دربارهٔ آن بتفصیل بحث خواهیم کرد .

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد آفتاب از شرق اخترْ سوز شد

ب ٦٦

اخترسوز : صفت ترکیبی است و معنی آن ناپدیدکنندهٔ ستارگان است از اصطلاح « احتراق کوکب » در نجوم که عبارت است از اجتماع خمسهٔ متحیّره (عطارد ، زهره ، مرّیخ ، مشتری ، زحل) با آفتاب که در آن وقت روشنائی آنها بسبب غلبهٔ نور آفتاب ناپدید می‌گردد و ابوریحان بیرونی آنرا « سوختن ستاره » می‌خواند (التفهیم ، طبع طهران ، ص ۸۲؛ کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: الاحتراق) اخترسوز شدن ، مجازاً ظهور و طلوع آفتاب .

دید شخصی فاضلی پُرمایهٔ آفتابی در میانِ سایهٔ

ب ٦٨

درزبان فارسی وقتی صفت متعدّد باشد گاه آنهارا بر یکدیگر عطف می‌کنند و یاء وحدت در آخرین صفت می‌آورند چنانکه هم اکنون معمول است و گاهی نیز یاء وحدت را به آخر هریک از صفات می‌افزایند و عطف نمی‌کنند مانند:

بایران فرستم فرستاده‌ای جهاندیده‌ای پاك آزاده‌ای

شاهنامه

ندیم شه شرق شیخ العمید مبارك لقائی بلند اختری

دیوان منوچهری، ص۱۱۷

در بیت بالا نیز صفات برین روش استعمال شده است.

و مقصود از «آفتاب» شخصیّت معنوی و از «سایه» جسم و بدن است بنابر آنکه صوفیّه بدن را «ظلّ» وسایه، می‌گویند زیرا سایه وظلّ روح ونفس ناطقه وفرع وجود اوست وبحرالعلوم «آفتاب» را عبارت ازحقیقت حق تعالی و «سایه» را بمعنی تعیّن خاص گرفته است. یوسف بن احمد مولوی می‌گوید: آفتاب، قلب مربّی ومرشد وسایه، وجود اوست. تازگی و غرابت این استعاره بدان جهت است که سایه آنجاست که آفتاب نباشد وجمع آن دو، امری شگفت است.

می‌رسید از دُور مانندِ هلال نیست بود و هست برشکلِ خیال

نیست وَش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

ب ۶۹ - ۷۱

خَیال: بفتح اوّل. وهم وگمان و صورتی که در خواب یا بیداری بنظر رسد. شَبَح و پیکری که ازدور نمودار گردد وحقیقت آن معلوم نباشد. صورت وپیکری که بوسیلهٔ صورت چیز دیگر محسوس شود مانند: صورت اشیا درآینه و چشم چنانکه خواجه حافظ گفته است:

می‌رفت خیال تو ز چشم من و می‌گفت

هیهات ازین گوشه که معمور نمانده است

و برین قیاس خرمن ماه وطیف شمس وقوس قزح و نظائر آن که درحمّام وگرد شمع بهنگام صبح مرتسم می‌گردد «خیال» نامیده می‌شود. ابوعلی بن سینا ازروی تجارب شخصی که درحدود سال ۳۹۱ و ۴۱۱ ونیز دراماکن مختلف مانند

کوه بلندی میانهٔ ابیورد و طوس (ظاهراً هزار مسجد) وکوهستانهای غربی ایران بعمل آورده درباره کیفیّت حدوث این خیالات بحثی مفصّل ومفید نموده است « طبیعیّات شفا ، چاپ طهران ، ص ۲۶۷–۲۶۱) و بنابراین هرچیزی که دارای ابعاد است و مادّهٔ خارجی ندارد از نوع خیال است .

قوّه‌ای که وظیفه‌اش نگهداری صوری است که بواسطهٔ حسّ مشترك ادراك میشود واین از تعبیرات حکماست ، ودرطبّ ، رنگها و اشباحی که پیش چشم مصوّر میشود و مقدّمهٔ نزول آب است ونیز صورتهائی که پیش چشم ممثّل میگردد در تبهای سخت یا بوقت عروض جنون ، نقش و نگاری که بحرکت چراغ فانوس درحرکت میآورده‌اند و متصدّی این عمل را « خیال باز » و « خیال گردان » میگفته‌اند . خاقانی گوید :

در پردهٔ دل آمد دامن کشان خیالش　　جان شد خیال بازی درپردهٔ وصالش

و اینگونه فانوس را « فانوس خیال » نامیده‌اند ، هرصورتی که درقوهٔ خیال و ذهن مرتسم گردد . و درتصوّف ، عالم مثال وبرزخ ؛ وحاصل این همه آنست که خیال چیزی است که وجود خارجی ندارد و یا اصلاً موجود نیست و بنظرموجود مینماید ، بنابراین مقدّمات معنی بیت اوّل واضحاست زیرا چیزی که از دور نمودار میشود حقیقت آن هنوز معلوم نیست وگاه بسبب دوری راه و پستی و بلندی درنظر مجسّم و یا از چشم غایب میشود و مانند خیال است که صورت آن پایدار نمیماند و ازاینرو هست نمای و نیست شکل است.

ودربیت دوم ، خیال بمعنی صورخیالی که مخترع قوّهٔ مُتَخیّله است و یا وهم وگمان مناسب است و مقصود مولانا بیان تأثیر تصوّرات و تخیّلات آدمی است در اعمال و افعال وی ازآن جهت که محرّك دستگاه بدن همان آرزوها و امیدها یا ترسها و بیمهائی است که سبب ظهور فعل و حتّی اراده و تصمیم

می گردد و ما می‌دانیم که خواست آدمی منجز نمیشود مگر وقتی که مصلحت خود را در کاری فرض کند و تشخیص مصلحت مبتنی است بر سوابق ذهنی بصورت خودآگاه یا ناخودآگاه که توجّه بدانها غالبا منبعث می‌شود از امید و نحوهٔ مطلوبیّت چیزی که بدان امید بسته باشد ویا از بیم و جهت کراهت و ناخوشی چیزی که متعلّق بیم است وبدون شک مطلوب بودن ونامطلوب بودن ازاموری است که دراشخاص تفاوت می کند وممکن است که امری نسبت بکسی مطلوب و نسبت بدیگری نا مطلوب باشد چنانکه همین مطلوبی و نا مطلوبی بمناسبت ظروف واحوال درون وبیرون متفاوت‌است وارزش وقیمت اشیا بهمین سبب درنظراشخاص و یا دراحوال مختلف بسیار اختلاف پیدا می کند پس این آرزوها و ترسها حقیقت ثابتی ندارد و ساخته و پرداختهٔ اذهان مردم است و راست خیال را می‌ماند که در ذهن مرتسم می‌گردد و یا پیش چشم ممثّل می‌شود وچون بدگر چیز توجّه کنند یا دست برچشم بمالندآن صورت را درذهن یا پیش چشم نمی‌بینند ولی بااینهمه خیال‌است که‌آدمی‌را بکاری می گمارد وصلح وجنگ ازخیال امید و بیم وفخر وننگ ازآرزوی عزّت وترس حقارت بظهورمی‌پیوندد وجهان آدمی بر خیال روان است.

یوسف بن احمد مولوی عقیده دارد که مولانا عالم محسوس را بخواب تشبیه کرده و خیال بمعنی صورتی است که درخواب دیده می‌شود، این معنی در اصل درست است وصوفیّه و مولانا بارها دنیا را بخواب مثل زده‌اند و بعضی خیال را اصل عالم شمرده‌اند ولی با سیاق عبارت « برخیالی » مناسبت ندارد و می‌بایست که این‌معنی‌را بصورت تشبیه ادا کرده باشد. واینک نظیر این‌مضمون:

هر زندهٔ را می کشد وهم و خیالی سو بسو

کرده خیالی‌را لقب لشگر کش و صاحب‌علم

دیگر خیالی آوری ز اوّل رباید سروری

آنرا امیر این کنی ای مالک الملک و حشم

دیوان، ب ۱٤٦٥٤ ببعد

آن خیالاتی که دام ِ اولیاست عکس ِ مه رویان بُستان ِ خُداست

ب ۷۲

ظاهراً مراد از « مه رویان بستان خدا » معانی غیبی است خواه از جنس واردات و احوال قلبی و یا انواع کشف باشد یا از جنس کرامات و درجات قرب که همهٔ آنها فیض فضل حق است و سبب سکون خاطر و اطمینان قلب و ظهور آنها محبوب و دلخواه اولیاست و شاید که دلبستگی و تعلّق خاطر بدانها موجب توقّف وسیر اولیا بسوی کمال اتمّ و بالاتر که رسیدن بخدا یا خدایی‌است گردد ودام راه آنها بشود، این توقّف وآرامش بهرچه غیرخدا باشدنزد صوفیان بلند نظرودورپرواز، نوعی مرگ و عین حرمان است و بدین سبب مشایخ بزرگ بهیچ مقامی از مدارج قرب و کمال سر فرونمی‌آورده و پیوسته خواهان زیادت بوده‌اند و ازبایزید نقلست که گفت: بیست واند مقام برما شمردند گفتم ازین همه هیچ نخواهم که این همه مقام، حجاب است » و هم او گفت: « اگر صفوت آدم و قدس جبرئیل وخلّت ابراهیم و شوق موسی و طهارت عیسی ومحبّت محمّد علیه‌السّلام بتو دهند زینهار راضی نشوی و ماورای آن طلب کنی که ماورای کارهاست، صاحب همّت باش و بهیچ فرومیا که بهرچه فروآیی بدان محجوب شوی. » وهم از بایزید روایت کرده‌اند که: « گفت کسانی که پیش از ما بوده‌اند هر کسی بچیزی فروآمده‌اند ما بهیچ فرو نیامدیم و یکبارگی خود را فدای او کردیم. » (تذکرة الاولیاء، لیدن، ج۱، ص۱٤۳، ۱٤٤، ۱۶۰) وتشبیه احوال و معانی قلبی بخیال یا از آن جهت است که مانند خیال دیرنمی‌پاید و چون برقی

می‌جهد و در دم فرو می‌نشیند چنانکه سعدی گفته‌است :

بگفت احوال ما برقِ جهانست   گهی پیدا و دیگر دم نهانست

گهی بر طارم اعلیٰ نشینیم   گهی تا پشت پای خود نبینیم

و یا بمناسبت آنکه گاهی نیز در برابر صوفی مصوّر می‌شود و بصورت کسی که او را دوست می‌دارد از قبیل خضر یا شیخ خود ممثّل می‌گردد و روحانیّت آنها تجسّد می‌پذیرد مانند ظهور جبرئیل بصورت دِحْیة بن خلیفة الکلبی برحضرت رسول اکرم (ص) که صوفیان آنرا دلیل عقیدهٔ خود درباب تَرَوْحُن و تمثّل گرفته‌اند (در باب ظهور جبرئیل بصورت دِحْیة بن خلیفه ، رجوع کنید به : اسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۳۰ و سفینة البحار ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ٤٤١) .

و تواند بود که مولانا درین بیت اشاره کرده باشد به احوال آن عدّه از صوفیّه که جمال پرستی را مبنای طریقت خود قرارداده بودند و ما پیش‌تر درآن باره سخن گفتیم .

و اگر بدینگونه تفسیر شود که ظهور کرامات و یا احوال و معانی غیبی بردست و دردل اولیا ، از اثر فضل و عنایت یا اسماء و صفات الٰهی، دامی است که بدان نومریدان را صید می‌کنند وبسوی حقیقت می‌کشانند هم خالی از مناسبت نیست چنانکه یوسف بن ایّوب همدانی ازمشایخ بزرگ طریقت (متوفّیٰ ٥٣٥) دربارهٔ کرامات گفته‌است: « تِلْکَ خَیالاتٌ تُرَبّیٰ بِها أطْفالُ الطَّریقَةِ . » (جواهرالاسرار ، طبع لکناهو ، ص ۱۲٥) .

و اکثر شارحان مثنوی برآنند که « مهرویان بستان خدا » درین تعبیر همان صورعلمیّه و اعیان ثابته‌اند که بردل ولی متجلّی می‌شوند و این تفسیر منوطست بدانکه دلیلی بدست آید که مولانا نیز روش محیی‌الدّین بن عربی و پیروان مسلکش

تجلّی را پذیرفته است که هنوز براین ضعیف روشن نیست .

و یوسف بن احمد مولوی وخواجه ایّوب گفته‌اند که این مهرویان، تجلیّات اسما و صفاتند و « بستان خدا » دل ولیّ یا جهان بیرنگ است ولی در تأویل « دام » فرو مانده‌اند .

شه بجای حاجبان فا پیش رفت   پیش آن مهمان غیب خویش رفت

ب ۷٤

حاجب : دربان ، بوّاب . رئیس یا عضو تشریفات دستگاه خلافت یا حکومت که وظیفهٔ او پذیرائی و راهنمائی و تعیین مراتب کسانی بوده است که بحضورخلیفه یا سلطان بارمی‌یافته‌اند .

فاپیش : فا درین ترکیب تبدیل یافتهٔ (با) ست و فاپیش رفتن ، پذیره شدن است .

هر دو بحری آشنا آموخته   هردوجان بی‌دوختن بردوخته

ب ۷۵

بحری : کسی که راههای دریا را می‌شناسد ، ملّاح ، کسی که سفر دریا بسیار کند (الف لیله ، داستان سندباد بحری) کسی که سلوك باطن کند و طرق سیر باطن را بشناسد در تعبیرات مولانا (فیه ما فیه ، طبع طهران ، ص ٤٨ و حواشی نگارنده ، ص ۳۲۹) .

آشنا : شنا وسباحت .

آن چون نهنگ آیان شده دریادرو حیران شده

وین بحری نو آشنا در آشنا آویخته

دیوان ، ب ۲٤۱۵۷

مصراع دوم اشارت گونه‌ای است باتّحاد واتّصال جانهای پاکان ومردان حق بیکدیگر چنانکه فرموده‌است :

جان گرگان و سگان از هم جداست　　　متّحد جانهای شیران خداست

مثنوی. ج ٤ : ب ٤١٤

گفت معشوقم توبودستی نه آن　　　لیک کار ازکار خیزد درجهان

ب ۷٦

نظیر آن ازگفتهٔ مولانا :

زهرسو بانگ نای وچنگ مستان　　　ز هر کاری بلا بُدّ کار زاید

دیوان، ب ۷۱۰۸

کارازکارخیزد : مثل است . (امثال وحکم دهخدا ، طبع طهران، ج ۳ : درذیل همین مثل) .

ای مرا تو مُصْطَفَی من چون عُمَر　　　از برای خدمتت بندم کمر

ب ۷۷

عمر بن الخطّاب خلیفهٔ دوم خواهرزادهٔ ابوجهل بن هشام و ازاشراف وپردلان و نیرومندان قریش بود و تا او اسلام نیاورد مسلمانان نمی‌توانستند در مسجد الحرام نماز بخوانند و چون اومسلمان شد مسلمانان نیرو گرفتند و اسلام را آشکارا کردند ، اودرزمان حضرت رسول اکرم (ص) ودرخلافت ابوبکرو روزگارخلیفتی خود بتن ومال درپیشرفت اسلام می کوشید وفتوحات اسلام در عهد خلافتش بسط وگسترش بسیار یافت ، مولانا درین بیت همین مطلب را درنظردارد . (برای کیفیّت اسلام عمر وتأثیر آن ، جع : سیرهٔ ابن هشام ، طبع مصر، ج ۱ ، ص ۳٦٤-۳۷۱ تاریخ طبری : طبع مصر ، ج۲ : ص ۲۲٥) .

از خدا جوییم توفیقِ اَدَب　　　بی ادب محروم گشت ازلطفِ ربّ

ب ۷۸

توفیق: سازگارکردن ، ودراصطلاح متکلّمین ازمعتزله دعوت خداست بطاعت و فرمانبرداری و نزد اشعریان آفرینش قدرت بر طاعتست از جانب

خدا و یا آفریدن طاعت در بنده و بحقیقت ایجاد موافقت است میان ارادهٔ بنده و قضای الٰهی و آنچه موجب نیکبختی است در آخرت، و در عُرف، سازگاری اسباب و وسائل است با مطلوب و دلخواه کسی. (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ٤، ص ٤٤، ٧٩، شرح مواقف: طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۳۵، کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل. توفیق).

اَدَب: رسوم و عاداتی که رعایت آنها نسبت بچیزی یا شخصی یا جماعتی پسندیده باشد و آن بحسب اقوام و ازمنه و امکنه و بنسبت اشخاص و احوال مختلف میشود، حفظ و نگهداشت حدّ و اندازهٔ چیزی خواه از امور شرعی باشد و خواه نسبت بحق یا خلق، امری که درخور حیثیّت و شأن کسی است و نیز رعایت آن امر از جهت آنکه مناسب و شایسته است ولی واجب نیست، روش پسندیده بطور کلّی، گرد آمدن خصلتهای خیر. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ص ٤٨۷. فتوحات مکیّه، طبع مصر، ج ۲، ص ٦۳۳، باب ۲۰۲، کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل: ادب).

لُطف: نرمی و مهربانی، فعلی از سوی خدا که بنده را بطاعت نزدیک و از معصیت دور دارد ولی بصورتی که ویرا مجبور و ناچار نگرداند، هر چه حصول آن سبب شود که مکلّف طاعت خدای را برگزیند و از معصیت بپرهیزد، توفیق. (شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۳۵، کشّاف اصطلاحات الفنون، محیط المحیط درذیل: لطف).

ادب نزد صوفیان یکی از اصول مهمّ طریقت است و همچنانکه حفظ حدود ظاهر را ضرور میدانند حفظ باطن از تجاوز حدودی که میان سالک و پیر یا حق تعالی موجود است ضرورت دارد و مشایخ درین باره سخنان باریک و لطیف گفته‌اند که حاصل آنها پاک داشتن دل و عدم التفات بغیر و رعایت کمال اخلاص است در نیّت و قصد، مولانا نیز در بارهٔ رعایت ادب در مثنوی بارها سخن

گفته‌است از جمله: مثنوی، ج ۲، ب۳۲۱۸ ببعد، ج۳، ب۳۶۰۵ ببعد.

درین مورد نیز ضرورت رعایت ادب و حفظ حدود را از طریق بیان عقوبت کسانی که ترك ادب کرده‌اند شرح می‌دهد؛ این روش درقرآن کریم هم دیده می‌شود و حرمت و زیان بعضی از امور از راه عقاب و عذاب کسانی که مرتکب آنها شده‌اند بدست می‌آید؛ آوردن قصهٔ قوم موسی و عیسی هم از این قبیل و باسلوب قرآن‌است.

مضمون این بیت مناسب‌است با گفتهٔ ابوجعفر محمّدبن‌حسین بن احمد بن یزدانیار: مَنْ تَرَكَ الْاَدَبَ عوقِبَ بِحِرْمانِ السُّنَّةِ وَ مَنْ تَرَكَ السُّنَّةَ عوقِبَ بِحِرْمانِ الْفَريضَةِ وَ مَنْ تَرَكَ الْفَريضَةَ عوقِبَ بِحِرْمانِ الْمَعْرِفَةِ. (روضة‌المریدین، تألیف ابوجعفر ابن یزدانیار، نسخهٔ خطّی متعلّق بکتابخانهٔ ملّی ملك، مکتوب ۶۶۳).

وازسقراط نقل کرده‌اند: عَدَمُ الْاَدَبِ سَبَبٌ لِكُلِّ شَرٍّ. (مختار الحکم، طبع مادرید، ص۱۲۲).

بی ادب تنها نه خود را داشت بَد　　بلکه آتش در همه آفاق زد

ب ۷۹

ازفرّخی سیستانی بشنوید:

عارضش را گنه وزلّت همسایه بسوخت

خویشتن‌داشت کس اززلّت همسایه نگاه

گنه یك تن ویرانی یك شهر بود

این من ازخواجه شنیدستم در مجلس شاه

دیوان فرّخی، ص۳۶۲

مایده از آسمان در می‌رسید　　بی شری وبیع وبی گفت وشنید

در میان قوم موسی چند کس　　بی ادب گفتند کو سیر و عدس

مُنْقَطِع شد خوان و نان از آسمان ماند رنج زرع و بیل وداس مان

ب ۸۲ ـ ۸۰

قوم موسیٰ مطابق روایات پس از خروج از مصر مدّت چهل سال در تیه سرگردان ماندند و خدا بر ایشان ، مَنّ (ترنجبین) و سَلْوىٰ (بلدرچین) می‌فرستاد ولی آنها از ین غذا که بی رنج بدانها می‌رسید دلزده شدند و از موسی تره باره از سیر و عدس و پیاز و خیار طلبیدند و آن نعمت آسمانی منقطع گشت . تفصیل این قصّه را می‌توانید در ذیل آیهٔ ۵۷ و ۶۱ از سورة البقرة در همه تفسیرها بخوانید ، محمّد بن جریر طبری در تفسیر خود اقوال مختلف را در تفسیر این دو آیه نقل کرده است (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲۵ ، ۲۳۵) ذکر « سیر » در گفتهٔ مولانا بدان سبب است که « فومها » در آیهٔ ۶۱ به سیر مقابل پیاز تفسیر شده و یا آنکه بعضی از قرّاء « ثومها » خوانده‌اند .

باز عیسی چون شفاعت کرد حق خوان فرستاد و غنیمت برطبق

باز گستاخان ادب بگذاشتند چون گدایان زَلّه‌ها بر داشتند

لابه کرده عیسی ایشان را که این دایمست و کم نگردد از زمین

بدگمانی کردن و حرص‌آوری کفر باشد پیش خوانِ مهتری

زآن گدارویان نا دیده ز آز آن درِ رحمت بریشان شد فراز

ب ۸۷ ـ ۸۳

زَلّه : باقی ماندهٔ غذا که از مهمانی با خود برند و صوفیان این عادت داشته‌اند که باقی ماندهٔ غذا را از خانهٔ میزبان برگیرند و با خود برند و « زلّه کردن » از مصطلحات آنهاست (احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۲) .

گدارو : وقیح و سخت رو ، مُبْرِم و مُصِرّ در گدایی . (فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم دیوان کبیر انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : گدارو ، و گدارویی) .

نادیده : حریص . در مثل می‌گویند : نا دیده قبا دیده .

فراز : بسته ، باز . دربیت بالا بمعنی اوّل است چنانکه درین بیت :

من و او هردو بحجره در و می مونس ما

باز کرده در شادی و در حجره فراز

دیوان فرّخی ، ص ۲۰۱

مطابق روایات ، عیسی و حواریین وگروهی از همراهان به بیابانی رسیدند که آنجا هیچ خوردنی نبود . همراهان ازعیسی خواستند تا دعاکندکه خوانی از آسمان فرودآید . بشرط آنکه کافر نعمت نشوند ؛ عیسی دعا کرد و خوانی از آسمان فرودآمد با طعامهای لونالون ولی منکران گفتندکه این جادویی بود و خدا آنهارا مسخ کرد ، این روایت را مفسّرین بتفصیل درذیل آیهٔ ۱۱۵–۱۱۱ از سورهٔ مائده نقل کرده‌اند (جع : ترجمهٔ تفسیر طبری ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۲ ، ص ۴۳۴–۴۳۲) .

ابر برنایدپی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات

ب ۸۸

مستفاد است ازمضمون حدیث : خَمْسٌ بِخَمْسٍ : ما نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ اِلّا سُلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ وَما حَكَمُوا بِغَيْرِ ما اَنْزَلَ اللهُ اِلّا فَشا فيهِمُ الْفَقْرُ وَلا ظَهَرَتْ فيهِمُ الْفاحِشَةُ اِلّا فَشا فيهِمُ الْمَوْتُ وَلا طَفَّفُوا الْمِكْيالَ اِلّا مُنِعُوا النَّباتَ وَ اُخِذوا بِالسِّنينَ وَلامَنَعوا الزَّكاةَ اِلّا حُبِسَ عَنْهُمُ الْقَطْرُ . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱) .

هرچه برتوآید ازظُلمات و غم آن زبی باکی و گستاخیست هم

ب ۸۹

ظُلُمات : جمع ظلمت بمعنی تاریکی ، مجازاً ، سیاهی دل ودوری ازمعرفت.

همچنانکه احوال درون در کیفیّت وظهور اعمال ظاهر مؤثّر است بی‌شک اعمال و حرکات خارجی نیز در باطن اثری گذارد و بعقیدهٔ مولانا جزای عمل ضروری است ولی جزا لازم نیست که همرنگ وبشکل عمل باشد وبراین مقدّمه بی باکی وگستاخی فعل خارجی است و انعکاس آن در قلب و روح بصورت قبض وگرفتگی و دوری از خدا ظاهر می‌گردد و اگر بگوییم که نتیجهٔ بی ادبی آنست که خداوند بی ادب را بسیاهی و تاریکی درون عقاب می‌کند که آن نیز کیفری است که همشکل عمل نیست دوراز صواب نخواهد بود . (برای اطلاع از عقیدهٔ مولانا در بارهٔ جزا و کیفر ، رجوع : مثنوی ، ج ۳ ؛ ب ۳۴۸ ببعد ، ب ۳۴۴۵ ببعد) .

هرکه بی باکی کند درراهِ دوست ره زنِ مردان شد و نامرْد اوست

ب ۹۰

معیارمردی و بلوغ درنظرمولانا قدرت براجرای شهوت وداشتن وسائل آن نیست ، بعقیدهٔ اومرد کسی است که ازسر شهوت وحرص برخیزد و بکمال انسانی رسیده باشد و بالغ آنکه مست حقیقت است نه مست شهوت (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۴۳۰ ببعد ، ج ۵ ، ب ۴۰۲۶ ببعد) پس هرکه درطریقت و سلوك الی‌الله ادب‌خدمت و یا ادب‌حضرت‌را که حفظ‌حدود میان سالك‌وحقّ است نگاه نمی‌دارد ناقص‌وبتعبیر مولانا نامرداست ومریدان‌را گمراه‌می‌دارد وتصرّف درامری می‌کند که درخوراو نیست و بدین جهت دزد روز و راهزن را ماند که درمال غیر تصرّف می‌کند و این معنی مبنی برآنست که « ره زن » را بمعنی حقیقی خود بگیریم واوّل برآنکه بمعنی مضلّ وگمراه‌کننده فرض کنیم .

ازادب پرنور گشتست این فلك وزادب معصوم و پاك آمد ملك

ب ۹۱

آسمان خمیده ودوتا درنظر می‌آید مانند کسی که بقصد تعظیم و تکریم قامت

خویش را دوتاکند و ازین‌وفلک را با ادب شمرده است ، ادب ملائکه آنست که همواره بموجب امر و فرمان الهی عمل می‌کنند چنانکه درقرآن کریم است : لایَعْصُونَ اللهَ ما امَرَهُمْ و یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرونَ . (التّحریم ، آیهٔ ٦) نیزرجوع کنید به قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ١١.

بُد ز گستاخی کُسوفِ آفتاب   شد عزازیلی ز جُرأت رَدِّ باب

ب ۹۲

عزازیل : ابلیس که چون این الفاظ نزد صوفیّه معنی نوعی دارند آنرا با یاء وحدت آورده است.

رَدِّ باب : رانده و مردود درگاه حق ، ملعون.

ظاهراً مصراع اوّل ناظراست بدانچه دربارهٔ علائم قیامت نقل کرده‌اند که مردم اکثر بدکاری‌شوند وخداوند نورماه وآفتاب‌را می‌گیرد وآنها سیه فام می‌گردند و از مغرب طلوع می‌کنند . (قصص الانبیاء ثعلبی ، طبع مصر ، ص ١٩–١٨).

ولی محمّد اکبرآبادی گفته است : « می‌تواندکه گستاخی آفتاب برطبق قاعدهٔ اهل نجوم باشد که چون آفتاب از مسیر مقرّری خود عدول می‌کند کسوف کلّی یا جزوی درحال مقارنت قمر در وی می‌افتد واین گستاخی وکجروی اوست چه اگرازجادّهٔ مستقیم که مسیر اکثری اوست تجاوزنکردی کسوف واقع نشدی چنانچه حضرت مولانا خود جایی می‌فرمایند :

آفتاب اندر فلک کج می‌جهد   در سیه رویی خسوفش می‌دهد
کز ذنب پرهیز کن هین هوش‌دار   تا نگردی توسیه رو ، دیگ وار »

مثنوی ، ج٦ ، ب ۹۳۰ ، ۹۳۱

و بعقیده حاج ملّا هادی سبزواری گستاخی ازقمراست که درقدّام شمس ایستاد وکسوف واقع شد.

دست بگشاد و کنارانش گرفت همچو عشق اندر دل و جانش

ب ۹۳

کناران : اطراف بدن جمع کنار بمعنی طرف و گوشه ، عمل کنار گرفتن نظیر چراغان ، انگشتران (درلهجه مردم طبس و بشرویه که عمل بردن انگشتری نامزدی است بخانه عروس) .

پرس پرسان می کشیدش تا بصدر گفت گنجی یافتم آخر بصبر

ب ۹۵

پرس پرسان : درزبان فارسی صفت فاعلی مختوم به (ان) وقتی مکرّر شود ممکن است که علامت صفت را از اوّل حذف کنند مانند :

بزد مهره بر کوهه ژنده پیل زمین جنب جنبان چو دریای نیل

شاهنامه

صَبْر : خود داری وتحمّل وترك جزع نسبت بامری ناخوش ومکروه ، خویشتن داری از شتاب درحصول امری ، درنگ و تأمّل .

گفت ای نورحق و دفعِ حرَج معنی الصَّبرُ مفتاحُ الفَرَج

ب ۹٦

اَلصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَجِ : حدیث نبوی است . (کنوز الحقائق ، طبع هند ، ص ۷٦) .

ای لِقای تو جوابِ هر سؤال مشکل از تو حل شود بی قیل وقال

ترجمانی هر چه ما را در دلست دستگیری هرکه پایش در گِلست

ب ۹۷ ، ۹۸

همچنانکه دیدار معشوق برای عاشق پاسخ گوی هرسؤال وگشاینده هر دشواری است وصول بولیّ کامل ومرد خدا برای طالب همین حالت را دارد زیرا پیر تمام مطلوب مرید است چنانکه معشوق تمام آرزوی عاشق است و پس

ازوصول بمطلوب ومعشوق ، مشکلی‌درراه نمی‌ماند علاوه برآنکه پیر مُشرف است برخواطرسالک وازاینرو ترجمان وبازگوینده‌ٔ اسرارو‌ضمائراونیزتواند بود وچون مرید را بمقام کشف می‌رساند و در اشراق را بر روی اومی‌گشاید حاجت بحث و مناظره ندارد ومشکلات راه را بی قیل و قال از پیش پای سالک بر می‌گیرد وازنظردیگرسؤال وبحث تا وقتی‌است که وصول حاصل نشده وطالب درراه است ولی پس ازرسیدن ویافتن دیگرمحلّی برای پرسش باقی نمی‌ماند.

ومولانا دربیان این معنی می‌فرماید:

توسؤال و حاجتی دلبر جواب هرسؤال

چون‌جواب آیدفنا گرددسؤال‌اندرجواب

دیوان، ب ۳۲۵۹

نظیر آن ازگفته‌ٔ شیخ سعدی :

دیدار تو حلّ مشکلاتست صبر از تو خلاف ممکناتست

غزلیّات سعدی، ص ۳۰

مَرْحَبا یا مُجْتَبیٰ یا مُرْتَضیٰ اِنْ تَغِبْ جاءَ الْقَضا ضاقَ الْفَضا

ب ۹۹

اِذا جاءَ الْقَضا ضاقَ الْفَضا: مثلی‌است که درشعرسنائی هم‌آمده‌است:

تنگ شدبرما فضای‌عافیت بی‌هیچ جرم

اینچنین باشد اذا جاء القضا ضاق الفضا

دیوان سنائی، طهران ۱۳٤۱، ص۴۳

عقل این‌می‌گفت اذا جاء القضا ضاق‌الفضا

جان آن می‌گفت اذا جاء القدر ضاع الحذر

همان مأخذ ؛ ص ۲۶۷

ودر مجموعهٔ امثال از محمّد بن محمود ، مکتوب روزشنبه ۲۷ رجب سال ۵۷۵ متعلّق بجناب آقای جلال همایی بدین صورت است : اذا نَزَلَ القَضا ضاقَ الفَضا . و در مجمع الامثال میدانی چنین است : اذا حانَ القَضا ضاق الفَضا .

اَنتَ مَولَی القَومِ مَن لایَشتَهی قَد رَدی کَلّا لَئِن لَم یَنتَهِ

ب ۱۰۰

کَلّا لَئِن لَم یَنتَهِ : آیهٔ قرآن است . (سورة العلق ،آیهٔ ۱۵) .

رنگ روی و نبض و قاروره بدید هم علاماتش هم اسبابش شنید

ب ۱۰۳

نَبض: حرکت شریانست که دلالت دارد برانقباض قلب وشرط است که شریان برروی استخوان باشد ودرگوشت فرورفته نباشد وبدین جهت اطبّا آنرا بشریان بند دست مخصوص کرده‌اند و نیز موضعی را که طبیب بر روی آن انگشت می‌گذارد و لمس می‌کند نبض می‌گویند وحرکت شریان یکی از وسائل تشخیص مرض است وآنرا بده نوع تقسیم کرده‌اند وبعضی هفت نوع دانسته‌اند .

قاروره : شیشه مدوّری که بشکل مثانه می‌ساخته‌اند برای بول مریض ، مجازاً ، بول مریض. واطبّاء قدیم ازرنگ و رسوب وکف وسائرعوارض بول برای تشخیص مرض استفاده می‌کرده‌اند .

علامات: حالاتی است که براثرحدوث مرض دربدن بیمارپدید می‌آید مانند سردرد وتنگ نفس که براثرتب وسرما خوردگی حاصل می‌شود وآنهارا اعراض هم می‌گویند .

اسباب : موجبات مرض مانند عفونت اخلاط و رسیدن ضربت ببدن و

گزیدن مار وکژدم وآنها را سه قسم شمرده‌اند . (قانون، طبع طهران، ص۵۰، ۴۵، ۸۰، کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج۱ ، ص۲۲۱ ، ۲۶۳-۲۵۴ ، الاغراض الطبیّة ، طبع طهران ، ص ۱۰۸، ۱۱۴ ، بحرالجواهر ، طبع هند درذیل: نبض ، قاروره ، العلامات ، الاسباب) .

رنجش ازصَفْرا و ازسَوْدا نبود — بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کو زارِ دلست — تن خوشست و اوگرفتارِ دلست
عاشقی پیداست از زاریٔ دل — نیست بیماری چو بیماریٔ دل

ب ۱۰۹ - ۱۰۷

زاری : حالت کسی که مشرف بر هلاك است (فَاِنَّ لَفْظَ زار یَدُل فی العَجَمیّةِ عَلَی المُشْرِفِ عَلَی الهَلاکِ . احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج۲ ، ص ۱۹۳) مجازاً ، نالهٔ حزین که ازفرط اندوه وسختی مرض خیزد .

بعقیدهٔ مولانا کلیّهٔ اعمال و حرکات خارجی انسان از گفتار و کردار منبعث است ازانفعالات واحوال درونی وبدین جهت ولیّ کامل ومرد دوربین که بدین پیوستگی وارتباط ، علم دارد ، می‌تواند که ازروی حرکات واعمال خارجی بر احوال باطن استدلال کند وکیفیّات روحی انسانی را بشناسد ، این مطلب را مولانا درهمین حکایت آنجاکه طبیب الٰهی از حرکت نبض بوقت یادکردن شهرها و نام اشخاص به تشخیص مرض و شهر و نام معشوق راه می‌برد ، باشارت بیان کرده است ولی در مواضع دیگر آنرا مانند اصلی از اصول معرفت مطرح ساخته‌است ازقبیل:

هست سِرّ مرد چون بیخ درخت — زآن بروید برگهاش از چوب سخت
در خور آن بیخ رسته برگها — در درخت و در نفوس و در نُهیٰ

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۳۸۶ ببعد

این طبیبان بدن دانش ورند	بر سقام تو ز تو واقف ترند
تا ز قاروره همی بینند حال	که ندانی تو از آن رُو اعتلال
هم ز نبْض و هم ز رنگ و هم زدَم	بو بَرند از تو بهر گونه سقم
پس طبیبان الٰهی در جهان	چون ندانند از تو بی گفت دهان
هم ز نبضت هم ز چشمت هم ز رنگ	صد سقم بینند در تو بی درنگ

همان مأخذ، ج ٤، ب ۱۷۹٤ ببعد

فعل و قول آمد گواهان ضمیر	زین دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سَیْر سِرّت در درون	بنگر اندر بول رنجور از برون
فعل و قول آن بول رنجوران بود	که طبیب جسم را برهان بود
وآن طبیب روح در جانش رود	وز ره جان اندر ایمانش رود

همان مأخذ، ج ٥، ب ۲۳٦ ببعد

و افلاکی از گفتهٔ مولانا روایت می کند : «که سخن آدمی بوی آدمیست و ازبوی تَنَفّس او تَنَفُّس او را می‌توان معلوم کردن مگر که مَسام مَشام بعلّت زکام مسدود گشته باشد». مناقب افلاکی، طبع استانبول، ص ٤٥٨ .

و در قرآن کریم می‌خوانیم : وَلَوْ نَشاءُ لَأرَیْناکَهُمْ بِسیماهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فی لَحْنِ الْقَوْلِ . (سورهٔ محمّد (ص)، آیهٔ ۳۰) ومولانا در تفسیر آن می‌فرماید :

گفت یزدان مر نبی را در مساق	یک نشانی سهلتر ز اهل نفاق
گر منافق زفت باشد نغز و هَوْل	واشناسی مرورا در لحن و قول
چون سفالین کوزها را می‌خری	امتحانی می‌کنی ای مشتری
می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا	تا شناسی از طنین اشکسته را
بانگ اشکسته دگرگون می‌بود	بانگ چاوشست پیشش می‌رود

بانگ می‌آید که تعریفش کند همچو مصدر فعل تصریفش کند

مثنوی، ج ۳، ب ۷۹۰ ببعد

و چون ممکن است گفته شود که انسان همیشه راست نمی‌گوید و بعضی اوقات یا غالب، نفاق می‌ورزد بنابراین چگونه میتوان گفتار وی را گواه درون فرض کرد، در جواب می‌فرماید :

نی گمان که هر زبان پردهٔ دلست چون بجنبد پردها سرّ واصلست

پردهٔ کوچک چو یک شرحه کباب می بپوشد صورت صد آفتاب

گر بیان نطق کاذب نیز هست لیک بوی از صدق وکذبش مُخبِرست

آن نسیمی که بیاید از چمن هست پیدا از سموم گو لخن

بوی صدق و بوی کذب گول گیر هست پیدا در نفس چون مُشک وسیر

گر ندانی یار را از دَهْ دله از مشام فاسد خود کن گله

بانگ حیزان و شجاعان دلیر هست پیدا چون فن روباه و شیر

یا زبان همچون سر دیگست راست چون بجنبد تو بدانی چه اباست

از بُخار آن بداند تیزْ هُش دیگ شیرینی ز سکْباج تُرُش

همان مأخذ، ج ۶، ب ۴۸۹۰ ببعد

و این مضمون را در غزلیّات بدینگونه بیان می‌فرماید :

هر اندیشه که می‌پوشی درون خلوت سینه
نشان و رنگ اندیشه ز دل پیداست برسیما

ضمیر هر درخت ای جان زهر دانه که می‌نوشد
شود برشاخ و برگ او نتیجهٔ شرب او پیدا

دیوان، ب ۶۶۹ ببعد

پس طبیب الٰهی بحکم همین قاعده دانست که این مرض، عشق است و از

علائم و آثار وزردی رو و ناله‌های زار و آههای سرد مشتاقانه: پی برد که کنیزك عاشق است و رنجوریش ازجهت تن نیست و چون بیماری عشق عارض روح می‌شود و علاج امراض روحی بسیار سخت است زیرا علل و اسباب آنها نیک پوشیده و مختفی است و گاه چندین سبب پنهان دست بهم می‌دهد تا بیماری عارض روح می‌گردد و از دگرسوی مانند بیماری جسم نیست که رنجورخود از روی علاقه در علاج آنها دست و پا می‌کند بلکه این امراض بحسب اغلب محبوب و مطلوب رنجوراست وازین سبب درصدد علاج بر نمی‌آید واز کسی که او را بر مرض آگاه کند رنجیده خاطرمی‌شود چنانکه ناصح هر چند مشفق باشد بازهم محبوب نیست ، مولانا در اشاره بدین نکته گفته است : نیست بیماری چو بیماری دل .

ومی‌توان گفت که عشق ازدیگر بیماریها جداست برای آنکه درجسم وجان اثرمی‌کند و اعراض گوناگون از قبیل لاغری و بیخوابی و نگرانی و وسواس و خفقان وطپش دل وجز آن بهمراه می‌آورد و ازینرو هیچ بیماری بدان سختی نتواند بود ، این معنی را درگفتهٔ اکثرشاعران می‌توان دید .

علّتِ عاشق زعلّتها جداست   عشق اسطُرلابِ اسرارِ خداست

ب ۱۱۰

اُسْطُرْلاب : آلتی است مرکّب از چند صفحه که منجّمین دراعمال نجومی ازقبیل گرفتن طالع وارتفاع کواکب ومهندسین درتعیین ارتفاع وعمق و عرض چیزها ازآن استفاده می‌کرده‌اند. (التفهیم ، طبع طهران ، ۳۱۵-۲۵۸) .

اطبّا عشق را ازامراض دماغ و شبیه به مالیخولیا گرفته‌اند ، از ارسطو در تعریف عشق نقل می‌کنند : «هُوَ عَمَی الْحِسِّ عَنْ اِدْرَاكِ عُیُوبِ الْمَحْبُوبِ.» ابن سینا می‌گوید : هٰذا مَرَضٌ وَسْوَاسِیٌّ شَبِیهٌ بِالْمالیخولیا

يَكونُ الاِنسانُ قَدْ جَلَبَهُ اِلىٰ نَفْسِهِ بِتَسْليطِ فِكْرَتِهِ عَلىٰ اسْتِحْسانِ بَعْضِ الصُّوَرِ وَ الشَّمائِلِ الَّتی لَهُ ثُمَّ اَعانَهُ عَلىٰ ذٰلِكَ شَهْوَتُهُ اَوْلَمْ تُعِنْ. (قانون، طبع ایران، ج۲، ص۳۷؛ بحرالجواهر، طبع هند، محیط المحیط، طبع بیروت درذیل: عشق).

عموم صوفیّه وازآن جمله مولانا عشق را صفت حق و لطیفهٔ انسانیّت و میزان سلامت عقل وحسّ ووسیلهٔ تهذیب اخلاق وتصفیهٔ باطن شمرده‌اندو اگر گاهی دیوانگی وجنونش خوانده‌اند ازآن، بیماری جنون که مرض عصبی است اراده نکرده‌اند وبدین دیوانگی، جدایی ازحالات ظاهری خلق و اعراض از ماسویٰ وتوجّه همّت بخدا خواسته‌اند بدان مناسبت که دیوانگان عالمی دیگر دارند و رفتارشان بمردم عادی شبیه نیست چنانکه عاشق را هم عالمی جداگانه و رفتاروکرداری است که اورا ازدیگران امتیازمی‌بخشد. مولانا این مطلب را در مثنوی و غزلیّات بارها بحث کرده است و ما بجای مناسب درآن باره سخن خواهیم گفت.

و چون عشق روح را لطیف و قلب را صافی ومستعدّ کشف و حصول معرفت می‌سازد مولانا آنرا به اسطرلاب تشبیه کرده است که در نجوم ازآن استفاده می‌نموده‌اند.

عاشقی گرزین سَروگرزانسَرست عاقبت ما را بدان سَر رَهبَرست

ب ۱۱۱

ممکن است مقصودآن باشد که عشق خواه حقیقی و خواه مجازی سرانجام آدمی‌را بسوی کمال می‌کشاند زیرا خاصیّت عشق آنست که جمیع آرزوها وآمال انسانی را بیک‌آرزو ومنظورتبدیل می‌کند ویک چیز یا یک شخص را قبلهٔ دل می‌سازد وآیین دوقبلگی و شرك را از بن برمی‌افکند و این خود نوعی از توحید

و یکتا پرستی است پس عشق چه بر صورت وچه بر معنی ، کیمیای تبدیل کثرت بوحدت وآتشی است که بنیاد دوبی و اشراك را یکباره می‌سوزد و آنگاه این حالت ، عاشق‌را از هوا پرستی و کام جوبی رهایی می‌بخشد و کمال نفسانی‌ازجهت اخلاق و اوصاف نیز حاصل می‌شود که غایت خدا پرستی نیز هست واگر بچشم حقیقت بنگریم پرستش معشوق با چنین‌آثاری عین‌خدا پرستی است برای‌آنکه مقصود اصلی ازتمام اعمال وریاضات ، حصول کمال است و این کمال ازهرطریق که حاصل شود بی گمان راه حقیقت است ومطلوب ظهوراوست ودرین حالت مجاز عین حقیقت می‌شود و مرحلهٔ نخستین چنانست که گفته‌اند : "اَلْمَجازُ قَنْطَرَةُ الْحَقیقةِ . دربیان این نکته ازمولانا بشنوید:

این از عنایتها شمر کز کوی عشق آمد ضرر
عشق مجازی را گذر بر عشق حقّست انتها
غازی بدست پورخود شمشیر چوبین می‌دهد
تا او در آن استا شود شمشیر گیرد در غزا
عشقی که برانسان بود شمشیر چوبین آن بود
آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سالها
شدآخرآن عشق خدا می‌کرد بر یوسف قفا

دیوان ، ب ۳۳٦ ببعد

و نیزشاید اشاره بدین باشدکه عشق خواه ازکشش و جذب معشوق خیزد چنانکه ظهورمعشوقیّت سبب شودکه عاشقیّت پدیدارگردد واین‌حالت ازکمون عاشق برملا افتد و یا آنکه عشق بکوشش عاشق و از طریق تلقین و تکرار نظر و تهییج باطن در تأمّل و تذکار زیبایی معشوق بظهورآید (چنانکه

عقیدهٔ اطبّا بوده است و بحسب عادت تّفاق می‌افتد) بهرصورت عشق نردبان کمال انسانی و کوتاه‌ترین راه وصول است. این فرض هم پذیرفتنی است ولی نظر نخستین مرجّح است از آن جهت که درعقیدهٔ مولانا عشق نسبتی است ناشی از مناسبت معشوق و عاشق با یکدیگر با این تفاوت که احکام آن درطرفین نسبت اختلاف کلّی دارد (مثنوی، ج ۳، ب ۴۳۹۳ ببعد).

هر چه گویم عشق را شرح و بیان   چون بعشق آیم خجل باشم از آن

ب ۱۱۲

عشق مانند سایر اجزاء جهان حقیقتی است سیّال و موّاج و توقّف و درنگ نا پذیر؛ جان و حقیقت آدمی نیز درین حکم با عشق شریک و هم آهنگ است پس هرچه دروصف عشق گفته شود راجع است بمرتبه‌ای از مراتب ظهور و جلوهٔ آن و نیز حالت برخورد و زاویهٔ نظر آن کس که عشق را وصف کرده است که آن نیز پیوسته در تغیّر است و بنابراین عشق را چنانکه هست و شاید صفت نتوان گفت و گوینده حق دارد که ازوصف خود شرمسار باشد، از دگر سوی هرمرتبه ازظهورعشق، عاشق را بنسبت درمراحل معرفت ومدارج کمال پیش‌تر می‌برد و ادراکش در نتیجه قوی‌تر و نافذتر می‌گردد وزآن پس عشق را بچشم دقیقه‌یاب وبصیرتی پرده شکاف می‌نگرد وچیزها می‌بیند که از پیش ندیده بود و بنابراین ازآنچه یافته بود خجل می‌گردد واستغفارآغاز می‌کند واگرعشق را هرآنی جلوه‌ای نباشد بی‌گمان عاشق در حالت خویش پایدار نمی‌ماند و دل سرد می‌شود.

و اگر بگوییم که چون عشق صفت حق است و صفات وی چنان سعه و گسترشی دارد که وصف بدان محیط نمی‌گردد و زبان ازبیان آن قاصراست هم با افکار مولانا مناسبت دارد و پذیرفتنی است (جع: مثنوی، ج ۵، ب ۲۱۸۵ ببعد).

گر چه تفسیرِ زبان روشنگرست   لیک عشقِ بی زبان روشنترست

ب ۱۱۳

عشق مانند امور وجدانی‌است که راه معرفت آنها حصول آنهاست وتعبیر وبسط مقال توانائی آن ندارد که آنها را خوب وتمام بیان کند ولی همینکه حاصل شد خود را بیان و تفسیر می‌کند و پرده از حقیقت خویش برمی‌گیرد ، عشق نیز وقتی ادراك می‌شود که آدمی بعشق متحقّق گردد ولی عبارت ، هراندازه که فصیح و روشن باشد ازاداء مفهوم آن کوتاه می‌آید وبدین نظر گفته‌اند :

پرسید یکی که عاشقی چیست   گفتم که چو ما شوی بدانی

و احتمال دارد که مقصود مقایسهٔ بحث و استدلال باشد با کشف و شهود و بنابرین مصراع اوّل ناظر بطریق اهل بحث و مصراع دوم اشاره بروش اهل کشف خواهد بود .

عقل درشرحش چوخردر گِل بخفت   شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

ب ۱۱۵

عقل هرچیزرا بنحوی از انحاء مشخّص و متمیّز می‌کند تا ادراکش نماید ودرغیر این صورت آنرا نمی‌تواند دریابد وعشق آن معنی است که بحدّی محدود نمی‌گردد پس بیرون از ادراك عقل است مانند ذات حق که عقل بدان محیط نمی‌شود و کُمَیْت عقل درراه معرفت ذات لنگ است وتنها راه معرفت عشق تحقّق و حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و بحقیقت خویش آشنا گرداند .

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب   گر دلیلت باید ازوَی رومتاب

ب ۱۱٦

برای اثبات چیزی هیچ دلیلی روشن‌تر از وجود آن نیست مانند آفتاب

که ظهور او دلیل وجود اوست پس وقتی دل بعشق متحقّق می‌شود احتیاجی باستدلال بروجود عشق وآثار آن ندارد و درین صورت شرح عشق و عاشق را ، دل اززبان عشق می‌شنود ، این بیت مثالی است برای توضیح بیت پیشین .

ومی‌توان گفت که عشق درهمه اشیا ساری است وازینروهیچ چیزی خواه دلیل وخواه مدلول ازعشق تهی نیست پس ما عشق را بهرچه بشناسیم هم بعشق شناخته‌ایم واین معنی نظیرآنست که ذوالنّون گفت : « عَرَفْتُ رَبّی بِرَبّی وَلَوْلا رَبّی لَما عَرَفْتُ رَبّی . » رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۴۲ .

ودرقرآن کریم است: اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ (فصّلت ، آیهٔ ۵۳) .

شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لااِلٰهَ اِلّاهُوَ. (آل عمران ،آیهٔ ۱۸) وآنچه باجمال گفته آمد راهی است که محقّقین صوفیّه وحکماء الٰهی درمعرفت خدای تعالیٰ اختیار نموده‌اند .

از وی ارسایه نشانی می‌دهد شمس هردم نورجانی می‌دهد
سایه‌خواب‌آرد تراهمچون‌سمَر چون برآید شمس انشقّ القمَر

ب ۱۱۷:۱۱۸

سَمَر : سایهٔ اجسام درنورماه ، افسانه بمناسبت‌آنکه غالباً درشب گفته می‌شود ودراینجا مقصود معنی‌دوم است ولی ابهامی بمعنی اوّل نیزدارد. اِنْشَقَّ الْقَمَرُ : آیهٔ قرآن است . (سورة القمر،آیهٔ ۱) .

مقایسهٔ استدلال‌است باکشف وشهود،ودلیل، بمنزلهٔ سایه وشهود، بمنزلهٔ آفتاب است ازآن جهت که‌دلیل واثر، نشانهٔ وجود مؤثّر و مدلول است مانند وجود سایه که علامت ظهورآفتاب است و اگرآفتاب، نباشد ، سایه هم وجود ندارد ، این دلائل وآثار نیزتابع وجودآفتاب حقیقت است و ما باید که بسوی

اصل برویم ودرفرع و سایه گرفتار نمانیم زیرا اصحاب استدلال آن قدردراثر فرو رفته‌اند که حقیقت را فراموش کرده‌اند وآن مایه درلِمَ و لانسلّم غرق شده‌اند که از تسلیم که غایت معرفت است محروم گردیده‌اند . نیز رجوع کنید به : مثنوی ، ج۳، ب ۳۷۱۷ ببعد .

خودغریبی درجهان چون شمس نیست   شمس جان باقیی کش امس نیست

ب ۱۱۹

غَریب : دور از وطن ، دورازفهم و ادراک ، شگفت و کم یاب .

جان یعنی روح انسان درین جهان مادّی غریب است بدان مناسبت که‌از وطن اصلی خویش بدورافتاده و نیز برای‌آنکه شناخت وی دشوار است وهر کس نمی‌تواند روح را بشناسد ولی معنی نخستین ترجیح دارد زیرا مولانا غربت جان را دردفترسوم تفسیرو شرح کرده است بدینگونه :

چونک هرجزوی بجوید ارتفاق   چون بود جان غریب اندر فراق

گوید ای اجزای پَستِ فَرْشیَم   غربتِ من تلختر من عَرْشیَم

مثنوی ، ج۳ ، ب ٤٤٣٤ ببعد

و چون جان مجرّد است از اینرو زمانی ومکانی نیست زیرا زمان بعقیدهٔ متقدّمین مقدار حرکت فلک اطلس است و موجوداتی‌که در زیرفلک اطلس قرار دارند ظرف زمان شامل آنها می‌شود ولی مجرّدات‌که ازعالم غیبند برتر از زمان‌ومکان محسوب می‌گردند وجان که مجرّد وازآن جهانست مشمول تقسیمات اجزاء زمان یعنی دی و امروز وفردا نیست و بدین مناسبت مولانا گفته است: شمس جان باقیی کش اَمس نیست .

و بطریق ساده‌ترمی‌توان گفت که تقسیم زمان به امروز ودیروزوفردا برای کسی است که برروی زمین زندگی می کند وازروی طلوع وغروب آفتاب روز

و شب را قیاس می‌گیرد و بحسب تقدّم و تأخّر طلوع و غروب آفتاب در مدّتی معیّن یکی را امروز و دیگری را دیروز می‌نامد ولی موجودی که از زمین برتر باشد و میان او و آفتاب حائلی وجود نداشته باشد اگر هم مادّی فرض شود روزوشب نسبت باووجود ندارد چنانکه درموضع دیگراز مثنوی فرموده‌است:

چون زمین برخاست از جوّ فلک — نه شب و نه سایه باشد لی و لک
هر کجا سایه‌ست و شب یا سایگه — از زمین باشد نه از افلاک و مه

مثنوی، ج۳. ب۳۵۶۷ ببعد

پس جان که مجرّد است ودرمکان نیست و جایش عالم غیب است ازاین فرض برتراست که امروز و فردائی برایش تصوّر کنیم. نظیر آن درجای دیگر از مثنوی:

لا مکانی که درو نور خداست — ماضی و مستقبل و حال ازکجاست
ماضی و مستقبلش نسبت بتوست — هردویک چیزند پنداری که دوست

ج۳. ب ۱۱۵۱ ببعد

شمس در خارج اگرچه هست فرد — می‌توان هم مثل او تصویر کرد
لیک شمسی که ازو شد هست اثیر — نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصوّر ذاتِ او را گُنج کو — تا درآید در تصوُّر مثلِ او

ب ۱۲۲-۱۲۰

اثیر : کرهٔ آتش که بعقیدهٔ قدما زیر فلک قمر و بالای کرهٔ هوا قرار دارد ، فلک .

گُنْج: اسم مصدراست از گنجیدن بمعنی قرار گرفتن چیزی درچیزدیگر بی کمی وکاستی ، حدّ ووسعت ظرف نسبت بمظروف .

شمس، مطابق تعریف منطقیان مفهومی‌است کلّی که قابل اشتراک‌است ولی

بحسب خارج یک فرد بیشتر ندارد بجهت آنکه دنیای حکمای یونان منحصر بوده است در افلاك نه گانه و عالم عنصری که یک منظومهٔ شمسی است و برین فرض، آفتاب را کلّی منحصر در فرد شمرده‌اند بنابراین مقدّمه، مولانا آفتاب حسّی را با شمس حقیقت مقایسه می‌کند از آنرو که نظیر اولین قابل فرض و تصوّر است ولی دومین در تصوّر نمی‌گنجد و ذهن و ادراك بشری بر آن محیط نمی‌شود و نمی‌تواند آنرا متمیّز و مشخّص کند و معلوم است که چیزی تا در ذهن تشخّص و امتیاز پیدا نکند مثل و شبیه آنرا نمی‌توان در تصوّر آورد. غزّالی این مضمون را در احیاء العلوم (ج ۲ ، ص ۱۹۱) بنحو کلّی تقریر کرده است.

چون حدیث روی شمس الدّین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید

ب ۱۲۳

شمس الدّین محمّد بن علیّ بن ملک داد تبریزی ، معشوق مولانا و کسی که دریای وجود وی را درجوش وخروش آورد ، از مردم تبریز و ابتدا مرید ابوبکر سلّه باف تبریزی بود و پس ازآن بحلقهٔ مریدان رکن الدّین سُجاسی درآمد وچون رکن الدّین سُجاسی مسلّم است که تا سال ۶۰۶ زنده بوده وپس ازآن خبری از وی نداریم پس شمس الدّین باید در ربع آخر قرن ششم متولّد شده باشد ، تاریخ ورود او بقونیه بامداد روز شنبه بیست وششم جمادی الآخره سال ۶۴۲ بود و درین هنگام نزدیک بشصت سال داشت و او تا روز پنجشنبه بیست و یکم شوّال سال ۶۴۳ در قونیه مقیم و همدم و دمساز مولانا بود ، درین هنگام بر اثر بد خواهی و حسد بعضی ازمریدان مولانا و خویشان وی بدمشق مسافرت کرد و باز درسال ۶۴۴ بقونیه بازآمد و تا سال ۶۴۵ در قونیه اقامت داشت ، پایان کاروی معلوم نیست و باحتمال قوی‌تر اونا پدید شد ودیگربقونیه بازنگشت ، داستان ارادت وعشق مولانا بدین پیرآتش دم هیجان انگیزیکی از

عجائب تاریخ تصوف است و هیچ کس نمی‌تواند به از مولانا آنرا شرح دهد ، دیوان کبیر مولانا شرح این قصهٔ شورانگیز است ، (جع : رساله در تحقیق احوال و زندگانی جلال‌الدین محمد و صنائم آن، طبع طهران ، ص ۹۱–۴۸ ، ۲۱۱–۲۰۰) .

مصراع دوم اشاره است بعقدهٔ منجمین که جای آفتاب را در فلک چهارم فرض می کرده‌اند .

لا تُکَلِّفنی فانّی فی الفَنا   کلَّت اَفهامی فلا اُحصی ثنا

ب ۱۲۸

لا اُحصی ثنا : مأخوذ است ازحدیث : اَللّهُمَّ اِنّی اَعوذُ بِرِضاکَ مِنْ سَخَطِکَ وَ اَعوذُ بِمُعافاتِکَ مِنْ عُقوبَتِکَ وَ اَعوذُ بِکَ مِنْکَ لا اُحصی ثَناءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَما اَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲ .

ثناگفتن نشانهٔ صحو وهشیاری است وکسی که بی خویش ومستغرق باشد رسوم وآثارش درمشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می گردد و بدین مناسبت است که مولانا ازستایش وثنای شمس تبریزتن می‌زند زیرا حال استغراق و بیخودی بروی غالب شده است .

واز ابوالقاسم جنید (متوفی ۲۹۷) نقل کرده‌اند: مَنْ عَرَفَ اللهَ کلَّ لِسانُهُ .(کشف المحجوب ، چاپ لنین‌گراد ، ص۳ ، ٤٦٤) و ابوبکرواسطی (متوفی حدود ۳۲۰) گفته است : مَنْ عَرَفَ اللهَ تَعالیٰ اِنْقَطَعَ بَلْ خَرَسَ وَ انْقَمَعَ . (رسالهٔ قشیریه ، چاپ مصر، ص ۱٤۱) .

من چه گویم یک رگم هشیارنیست   شرح آن یاری که او را یار نیست

ب ۱۳۰

مقصود آنست که شرط بیان ووصف ازهیچ طرف وجودندارد چه نسبت

بمولانا که ازفرط استغراق ومستی قادر براداء مطلب نیست وچه نسبت بمعشوق ازآن جهت که مثل و مانند ندارد و راهی برای توصیف او پدید نمی‌شود زیرا معانی را بوسیلهٔ تشبیه بیان می‌کنند وآن حقیقت که بمانند باشد چیزی که او را بدان تشبیه کنند بضرورت وجود ندارد.

و اینک نظیر این تعبیر :

از من رگ جان بریده بادا گر بی تو رگیم هست هشیار

دیوان ، ب ۱۱۱۲۲

یک رگ اگر درین تن ماهوشیار هست با او حساب دفتر هفتاد و اند کن

دیوان ، ب ۲۱۵۶۱

اندرتن من یک رگ هشیار نماندست ای رفته میٔ عشق تو اندر رگ و در پی

دیوان، ب ۳۵۷۲۱

قالَ اَطْعِمْنی فَاِنّی جایِعٌ وَاعْتَجِلْ فَالْوَقْتُ سَیْفٌ قاطِعٌ

ب ۱۳۲

وقت: بخشی اززمان است باعتبار حدوث امری درآن. و در تعبیرات صوفیّه معانی مختلف دارد :

اوّل : وصف غالب بر دل بنده مانند قبض و بسط و حزن و سرور و خوف و رجا .

دوم : حالی که ناگهان بدل سالک درآید و بغلبهٔ تصرّف، ویرا ازحال خود بازستاند ومنقاد حکم خودگرداند.

سوم : حال میان گذشته وآینده اززمان مراقبه .

چهارم : حالت متوسّط مابین تمکین و تلوین که بتمکین نزدیکتر باشد .

پنجم : حالتی که رسم وقت ازروی کشف مستغرق درحق شود وعین آن زایل نشود .

اَلْوَقْتُ سَیْفٌ : از تعبیرات دیرین صوفیان‌است ، از محمّد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴) نقل کرده‌اند : صَحِبْتُ الصُّوفِیَّةَ عَشْرَ سِنینَ ما اسْتَفَدْتُ مِنْهُمْ اِلّا هٰذَیْنِ الْحَرْفَیْنِ اَلْوَقْتُ سَیْفٌ وَ اَفْضَلُ الْعِصْمَةِ اَنْ لاتَقْدِرَ . (الکلمات الملتقطة من قول الامام الاعظم الشافعی المطلّبی ، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ ملّی ملک) .

و مقصود آنست که وقت بتصرّف خود ، سالک را از امور دیگر گسسته می‌دارد چنانکه شمشیر بهر چه برسد آنرا می‌برد و بعضی گفته‌اند که شمشیر صاف و هموار است و برنده نیز هست همچنین وقت صفت لطف و قهر دارد ، هر که تسلیم وقت شود از لطف آن برخوردار گردد و هر که سر از حکم آن باز زند بقهر وی گرفتار شود و محو ش کند .

و شاید معنی چنین باشد که وقت مانند شمشیر که زود گذاره می‌شود در گذر است و نمی‌پاید ؛ آنرا مغتنم باید داشت چنانکه از گفتهٔ سعدی استنباط توان کرد .

مکن عمر ضایع بافسوس و حیف که فرصت عزیز است والوقت سیف

در دیوان کبیر نیز این تعبیر دیده می‌شود :

اسباب عشرت راست شد هر چه دلم می‌خواست شد
الوقت سیف قاطع لا تفتکر فی ما مضیٰ

دیوان ، ب ۲۹۵۹

برای اطّلاع از معانی وقت ، رجوع : اللمع ، چاپ لیدن ، ص ۴۳۲ ؛ رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۳۱ ، کشف المحجوب هجویری ، طبع لنین گراد ، ص ۴۸ ، عوارف المعارف ، حاشیهٔ احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۳۲۹ ؛ شرح شطحیّات روزبهان بقلی ، چاپ طهران ، ص ۵۴۸ ، شرح منازل السائرین ، طبع مصر ، ص ۱۷۳ ، نفائس الفنون ، طبع طهران ، ص ۱۷۰ .

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرطِ طریق
تو مگر خود مردِ صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی
ب ۱۳۳ ، ۱۳٤

اِبْنُ الْوَقتِ : صوفی است باعتبار آنکه فرصت را از دست نمی‌دهد و آنچه فریضه است درحال و بوقت خود ادا می‌کند وعمررا بباطل نمی‌گذراندو یا بلحاظ آنکه بحکم وارد غیبی است وهرچه مقتضای آن باشد درعمل می‌آورد. (رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص۳۱ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ص ۱۱۲ ، ۲۸۹ ، نفائس الفنون ، طبع طهران ، ص ۱۷۰) واینکه امروز آنرا بمعنی بی‌بند و بار ولاابالی درفکر وعمل بکارمی‌برند بکلّی دوراز منظورصوفیان است .

طریق: راه سلوك ، طریقت ، مسلك تصوّف درین مورد.

صوفیان باغتنام فرصت و وقت اهمّیّت بسیار می‌داده‌اند و معتقد بوده‌اند که دست و دل درویش باید پیوسته در کار باشد و مناسب حال خود بوظائف قلبی یا اعمال ظاهری همواره قیام کند و نفس را بحال خود باز نگذارد چه در آن هنگام نفس بی‌کار نمی‌نشیند وازطریق وسوسه خاطرسالك‌را مشوّش وافکار پریشان و بیهوده را بروی مسلّط می‌سازد و بکارهای باطل می‌گمارد و بنابراین صوفی همواره بکاری که در خوراست اشتغال دارد و درآنچه بود یا خواهد بود اندیشه نمی‌کند ووقت را عزیزترین چیزمی‌شمارد و بدین مناسبت اورا « ابن الوقت ویا اِبْنُ وَقتِهِ » می‌گویند و معلوم است که اگر کسی بامید فردا کار امروز را از دست دهد زندگی و فرصت نقد را از دست داده و به فردا هم نرسیده‌است وشاید که هرگز نرسد واگرتسویف ومماطله بردل غالب آید پیوسته عمر بهدر میرود وآدمی مانند کسی است که سرمایه را همواره به نسیه می‌دهد و چیزی بجای آن نمی‌نهد و در نتیجه سرمایهٔ او در نسیه مستهلك می‌گردد و هیچ چیز برای او باقی نمی‌ماند ، مولانا درین ابیات همین مطلب‌را بیان می‌فرماید که از

اصول مهمّ طریقت است ، این ابیات هم نزدیک بدین معنی است :

چو این وقت بود دامن پدر گیرد	چه صوفیم که بامید دی و فردایم

دیوان : ب ۱۸۲۷۱

مگو نام فردا اگر صوفیی	همین دم یکی شو اگر همدمی

همان مأخذ ، ب ۳۳۴۷۵

چو مرد عشرتی ای جان بکف کن دامن ساقی
چو ابن الوقتی ای صوفی میاور یاد یار ای دل

همان مأخذ ، ب ۳۵۳۰۳

غزّالی نیز درین مورد شرحی بسیار مؤثّر و بیدارکننده دارد . (احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ۳۲۹) .

**گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار	خود تو در ضمن حکایت گوش دار**
**خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران**

ب ۱۳۵ ، ۱۳٦

راز داری یکی از اصول اوّلین طریقت است که در آغاز سلوك بسالکان می‌آموزند (رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۸۲) و مرید باید که راز خود را از همه کس پوشیده دارد حتّی از بند گریبانش و هم اکنون معمول مشایخ است که هنگام بیعت که آنرا « بیعت ولویّه » می‌نامند از نومریدان تعهّدی به « کتمان سرّ » می‌گیرند ، مولانا درین ابیات روش خود را در شرح اسرار و حقائق و ذکر مقامات یاران خود بیان می‌کند ، او با تجربهٔ تلخ و زهرآگینی که از عشق فاش و آشکار خود بشمس تبریز گرفت ، برای آنکه حسد و بدخواهی شیخان و سالکان کوته بین را که در آن ایّام بقونیه بسیار بودند برنینگیزد ، درین کتاب ، درجات بلند یاران گزین خود را در شرح مراتب انبیا و اولیای پیشین بیان فرموده و بدین نکته چند جا اشارت کرده است ، از جمله :

مدح حاضر وحشتست از بهرِ این　　نامِ موسیٰ می‌برم قاصد چنین
ور نه موسیٰ کَی روا دارد که من　　پیش تـو یاد آورم از هیچ تن
مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲٤۹٤ ، ۲٤۹٥

گفت مَکْشوف وبرهنه و بـی‌غُلول　　باز گودَفْعَم مَدِه ای بوالفُضول
ب ۱۳۷

مَـکْشوف : بـی پرده ، آشکار .
برهنه : عُریان ، مجازاً ، روشن و آشکار و خالی از تعریض وکنایت .
غُلول : دزدی و خیانت ، بےعلول : مجازاً ، بےکم وکاست .
برهنه و بےغلول : و او عطف پس ازکلمهٔ مختومِ به « هاء مختفی » گاه در شعر با سکون تلفّظ می‌شود مانند :

نبیره و پسرداشت هفتاد و هشت　　بزدکوس وآمد از ایوان بدشت
شاهنامه

زواره و فرامرز با او بهم　　ز هرگونه‌ای رای زد بیش وکم
همان مأخذ

همی گشت گرد سپه یکٔ تنه　　که دارد نگه میسره و میمنه
همان مأخذ

دَفْع دادن : واپس زدن ، از سرواکردن ، بهانه آوردن . نظیر :
ز خود می دفع داد از روی خوابش　　نداد این یکٔ سخن را یکٔ جوابش
خسرونامهٔ عطّار (فریدالدّین)

نیزجع : فرهنگٔ نوادرلغات وتعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : دفع دادن ، دفع گفتن .
بیت مورد بحث در نسخهٔ موزهٔ قونیه ، مکتوب ۶۷۷ بدینگونه آمده است :

گفت مکشوف و برهنه‌گوی این		آشکارا به که پنهان ذکر دین

ولی سپس آنرا اصلاح کرده‌اند .

**پرده بردار و برهنه گو که من		می نخسپم با صنم با پیرهن**

ب ۱۳۸

نظیر آن از دیوان کبیر :

با تو برهنه خوشترم جامهٔ تن برون کنم

تا که کنار لطف تو جان مرا قبا بود

دیوان ، ب ۵۸۵۲

بگشا نقاب از رخ که رخ تُوَست فرّخ

تو روا مبین که با تو ز پس نقاب گویم

ب ۱۶۹۷۲

در مثنوی :

گفت لُبْسش گر ز شَعْر و شُشْتَرست

اعتناق بی حجابش خوشترست

ج ٦ ، ب ٤٦١٨

**گفتم ار عریان شود او در عیان		نه تو مانی نه کنارت نه میان**

ب ۱۳۹

صوفیّه می‌گویند ظهور حقیقت بنحو اطلاق یا بنعت جلال مستلزم فنای عبد و استهلاك اوست مانند نهرهای کوچك در بیابان که از ناگاه سیلی قوی و پهناور بر آن بگذرد و آن همه را در وجود خویش مختفی کند و یا چون آفتاب که از مشرق برآید و ستارگان در شعاع آن ناپدید شوند و یا موری که پیلی را بلانهٔ خود مهمان کند و چون پیل پای بر روی لانه‌اش نهد یکسره ویران گردد همچنین تجلّی معشوق برعاشق مقتضی فنا و نفی وجود و سلب اوصاف و محو

آثار اوست چنانکه فرموده است :

گفت عاشق دوست می‌جوید بتَفْت / چونک معشوق آمد آن عاشق برفت
عاشق حقّی و حقّ آنست کو / چون بیاید نبود از تو تار مو
صد چو تو فانیست پیش آن نظر / عاشقی بر نفْیِ خود خواجه مگر
سایهٔ و عاشقی بر آفتاب / شمس آید سایه لا گردد شتاب

مثنوی ، ج ۳ : ب ۴۶۲۰ ببعد

و درضمن تمثیلی گوید .

از بهر مرغ خانه چون خانهٔ بسازی
اشتر درو نگنجد با آن همه درازی
آن مرغ خانه عقلست وآن خانه این تن تو
اشتر جمال عشقست با قد و سر فرازی
رطل گران شه را این مرغ بر نتابد
بویی کزو بیابی صد مغز را ببازی

دیوان ، ب ۳۱۱۶۸ ببعد

و ظاهراً سخن شیخ سعدی ناظر بدین معنی است :

یا مکن با پیل بانان دوستی / یا بنا کن خانه‌ای درخورد پیل
نرم‌نرمک گفت شهر تو کجاست / که‌علاج اهلِ هرشهری‌جداست

ب ۲۴۷

اطبّاء قدیم برای هریک ازشهرها باعتبار نزدیکی و دوری از خطّ استوا وقطب شمال و پستی و بلندی ونزدیکی و دوری ازکوهستان و دریا ونوع زمین که سنگستان یا رمل و ریگزار باشد هوایی و برای ساکنان آن ، مزاجی قائل بوده‌اند و شرط کرده‌اند که طبیب بهرشهری که می‌رود باید که از طبیعت هوا و آب و غذاهای متداول و امراض‌عمومی آن بپرسد و با رعایت جمیع این امور

بمعالجه بپردازد ، ابن ابی اصیبعه حکایتی از معالجات شگفت محمدبن زکریّا رازی (۳۱۳ - ۲۵۰) نقل می‌کند که او بسبب پرسش از نوع آبهایی که مریض در اثناء سفر نوشیده بود مرض را تشخیص کرده و بیمار را معالجه نموده بود . مولانا درین بیت بدین نکته اشاره فرموده است . (کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۶۸ - ۱٦٤ ، طبقات الاطباء ، طبع مصر ، ۱۲۹۹ ، ج ۱ ، ص ۳۱۱) .

خار در دل گر بدیدی هر خسی　　　دست کی بودی غمان را بر کسی

ب ۱۵۳

این بیت را از دوراه می‌توان تفسیر کرد : یکی آنکه حدوث خیال و کلیّهٔ انفعالات نفسانی مسبوق است باموری که غالب آنها اختیاری نیست از قبیل مواریث و تأثیر محیط و کیفیّت تلقّی حوادث خارجی ، کیفیّت ظهور افکار خود بسوابق ذهنی ارتباط تمام دارد و بدین سبب ممکن است امری نسبت بیکی ازما ایجاد سرور کند و نسبت بدیگرکس غم و اندوه ببارآورد گذشته از آن که درجات غم واندوه وشادی نیز نسبت باشخاص تفاوت دارد که آن نیز باکیفیّت تلقّی حوادث مرتبط است و اسباب انفعالات درونی متعدّد و اکثر برخود آدمی پوشیده است وچون خیالی حادث گشت دفع آن بسهولت میسّر نمی‌گردد پس آنچه مبدأ غم واندوه می‌شود بیرون ازاختیار بکار می‌افتدوسلسلهٔ تصوّرات را در جنبش می‌آورد و درنتیجه آدمی بی آنکه بخواهد ، اندوهگین و غمناك می‌شود ولی مردان حق که برعلاج دل توانا هستند ارزش حوادث و اهمیّت آنها را بواسطهٔ ریاضت نفسانی وگشودن چشم دل از میان می‌برند و یا کمتر می‌کنند تا براثر تربیت صحیح ، سالك از بند غم و شادی آزاد می‌گردد واموری که دیگران مهمّ می‌شمارند در چشم او از اهمیّت می‌افتد ، این مطلب را مولانا بتفصیل بیشتر بیان می‌کند :

آن خدایی کز خیالی باغ ساخت　　　وز خیالی دوزخ و جای گداخت
پس که داند راه گلشنهای او　　　پس که داند راه گلخنهای او

دیدبان دل نبیند در مجال کز کدامین رُکنِ جان آید خیال
گر بدیدی مَطلَعش را ز احتیال بند کردی راهِ هر ناخوش خیال

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۰۴۴ ببعد

دوم آنکه امراض روحی دیر علاج می‌شود و تشخیص آنها نیز دشوار است و کار هر کس نیست و اگر هر کسی می‌توانست این بیماریها را بشناسد و درمان آنها را بداند جای غم نبود . ولی گمان می کنم معنی اوّلین ترجیح دارد .

کس بزیرِ دمِّ خر خاری نهد خر نداند دفعِ آن برمی‌جهد

ب ۱۵٤

ظاهراً ازشوخیهای بی‌مزهٔ مردم‌قدیم این بوده است که بزیر دم ستوران خاری فرو می‌برده‌اند . در آداب الحرب والشّجاعة این عمل ، زشت شمرده شده است : « و هر که خار در زیر دم اسب مردمان نهد تا چون برنشیند مردم را بر زمین زند » .

آن حکیمِ خارچین استاد بود دست می‌زد جابجا می‌آزمود

ب ۱۵۷

خارچین : مجازاً ، کسی که موضع درد و علّت را بشناسد و بر معالجهٔ آن قادر باشد . اطبّا محلّ درد را بوسیلهٔ لمس و فشار دست تشخیص می‌دهند ، این بیت اشاره بدین اصل است .

با حکیم او قصّها می‌گفت فاش از مقام وخواجگان وشهر و باش

ب ۱۵۹

فاش : اصل عربی آن « فاشی » است ولی چون لفظ منقوص مانند قاضی و داعی در حال رفع و جرّ ، اعلال می‌شود و یاء آن می‌افتد و بدین صورت درمی‌آید : قاضٍ ، داعٍ ـ ظاهراً فارسی زبانان در بعضی موارد این حالت را معتبر داشته‌اند با حذف تنوین ، از قبیل : صاف ، داج ، یمان . بجای صافی ،

داجی، یمانی، قاش نیز ازین نوع استعمال است.

باش: اسم مصدر از باشیدن، اقامت، اقامتگاه.

نبضِ او برحالِ خود بُد بی‌گزند تا بپرسید از سمرقندِ چو قند

ب ۱۶۷

سمرقند را پیشینیان بسبب سبزی وخرمی و فراوانی نعمت وکثرت باغها و مزارع یکی از چهار بهشت روی زمین انگاشته‌اند، این بهشتها یا جنّات اربعه عبارت است از: غوطهٔ دمشق، شِعْب بَوّان در فارس، اُبُلّه در بصره، صغد سمرقند. مولانا بتصریح خود، یک چند در این شهر مقیم بوده است. (فیه مافیه، طبع طهران، بتصحیح نگارنده، ص۱۷۳، ۳۳۳) وگمان می‌رود که خاطرات ایام کودکی درتشبیه سمرقند به قند مؤثر بوده وتنها مناسبت لفظی موجب این تشبیه نشده است.

گفت کوی اوکدامست در گذر او سرِ پُل گفت وکوی غاتفر

ب ۱۷۰

سَرِ پل: بی‌گمان همان رأس الطاق است که بتصریح مقدسی آبادترین محلّی بوده است در سمرقند. (احسن التقاسیم، لیدن ۲۷۹) و نزدیک ببازار سمرقند واقع می‌شده است (معجم البلدان درذیل: سمرقند) از منتخب مشیخهٔ سمعانی چنین برمی‌آید که آن پل را «قنطرة غاتفر» می‌نامیده‌اند و نزدیک بدان مقبره‌ای نیز بوده است. اینک نصّ گفتار سمعانی: «ابوعلی الحسین بن علیّ بن ابی القاسم اللامشی من اهل فرغانة ولامش احدیٰ قراها سکن سمرقند، ورد رسولا من جهة الخاقان محمّد بن سلیمان الیٰ امیرالمؤمنین المسترشد بالله وتکلّم مع ائمّة مرو فی عدّة مسائل اجاد فیها وکانت ولادته فی سنة احدیٰ و اربعین و اربعمائة بقریة لامش و وفاته بسمرقند فجر یوم الاثنین الخامس من شهر رمضان فی سنة اثنین و عشرین و خمسمائة و صُلّی علیه فی مُصَلّی العید و دفن فی مقبرة

قنطرة غاتفر عند فارس البغدادی رحمهما الله و زرت قبرها غیر مرّة) . منتخب مشیخهٔ سمعانی ، نسخهٔ عکسی ، ورق ۹۲ .

پس کوی غاتفر نزدیک بهمین قنطره واقع می‌شده که ببازار شهر پیوسته است . و حذف تا از «کدامست» مطابق تلفّظ معمولی و چنانست که رودکی گوید :

ور ببلور اندرون ببینی گوئی گوهر سرخست بکف موسی عمران

تاریخ سیستان ، طبع طهران ، ص ۳۱۸

گورخانهٔ رازِ تو چون دل شود آن مرادت زودتر حاصل شود

ب ۱۷۵

گورخانه : مقبره ، نظامی گوید :

همان گورخانه ز غاری گزید کز آتش در آن غار نتوان خزید

آنندراج

و حذف کسرهٔ اضافه بنا بر آنست که شعرا گاه کسرهٔ اضافه را پس از هاء مختفی در شعر حذف می‌کرده‌اند . مانند :

گفتم اعدای او دروغ زن اند گفت همچون مسیلمهٔ کذّاب

دیوان عنصری ، نسخهٔ خطی

و تعبیر «گورخانهٔ راز» ناظر است بدین جمله : «صُدورُ الاَحْرارِ قُبورُ الاَسْرار» که به امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام نسبت داده‌اند (امثال و حکم دهخدا) و در رسالهٔ قشیریّه (چاپ مصر ، ص ٤٥) جزو کلمات صوفیّه آمده است . و در شرح انقروی و یوسف بن احمد مولوی بدینگونه روایت شده است : قُلوبُ الاَحْرارِ قُبورُ الاَسْرارِ . و وجه تشبیه از آنست که نبش قبر در شریعت روا نیست و چون رازی بدل سپرده شد کتمان آن لازم و افشاء آن نارواست .

و امّا اینکه کتمان سرّ موجب آن می‌شود که آدمی بمراد خود زودتر برسد ظاهراً سببش آنست که گفتار، خود نوعی عمل است وغالباً انسان بگفتن قناعت می‌کند و دست از عمل می‌کشد زیرا ارادهٔ او درآن حالت بسستی می‌گراید و بهمان گفتن خرسند می‌گردد وفضیل بن عیاض از مشایخ صوفیّه (متوفّیٰ ۱۸۷) بدین نظر گفته است : مَنْ عَدَّ کَلامَهُ مِنْ عَمَلِه قَلَّ کَلامُهُ اِلّا فیما یَعْنیه . (رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۵۹) وما خود می‌بینیم که مردم پُرگو درعمل ضعیف‌اند وکسی که خشم خود را بروز می‌دهد کمتر دست‌بانتقام می‌زند و شاید سنائی بهمین مناسبت گفته است :

کین دیرینه در دل آر تمام   کان قوی باعثی است بر اقدام

حدیقه سنائی، طبع طهران، ص ۵۸۷

تا بدان حدّ که می‌گویند : سگی که پارس می‌کند نمی‌گیرد . همچنین آدمی از وصف خوشی لذّت می‌برد زیرا درآن نوعی اقناع نفس است مطابق مثل‌معروف : وَصْفُ الْعَیْشِ نِصْفُ الْعَیْشِ . و پیران ازکارمانده بوصف لذّت و یا دلیری وکاردانی وآنچه‌کمال نفس می‌شمرند خود را مشغول می‌دارند و لذّت می‌برند و منشأ این‌همه، چیزی جز همان اصل مهمّ نیست .

علاوه برآنکه اظهار سرّ و اعلام تصمیم سبب می‌شود که بعضی از روی حسادت و بدخواهی، موانع پیش روی‌کار بوجود آورند و یا از راه ملامت و یا استهزا ارادهٔ آنکس را که بکاری مصمّم است متزلزل وسست‌گردانند و بهرصورت گفتار مولانا قابل توجیه است .

گفت پیغامبر که هر که سرّ نهفت   زود گردد با مرادِ خویش جفت

ب ۱۷۶

مقصود حدیث ذیل است : اِسْتَعینوا عَلیٰ اِنْجاحِ الْحَوائِجِ بِالْکِتْمانِ فَاِنَّ کُلَّ ذی نِعْمَةٍ مَحْسودٌ . (احادیث مثنوی، انتشارات

دانشگاه طهران ، ص ۳ ، نیز عیون‌الاخبار ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۸)

دانه چون اندر زمین پنهان شود   سرّ او سرسبزی بستان شود

ب ۱۷۷

از سنائی بشنوید :

آن نبینی که تخمها در گِل   ننماید بهیچ ظالم دل

کِم ز خاکی و نخاك نعمت‌ساز   از زمستان نهفته دارد راز

حدیقه ، طبع طهران ، ص ۴۸۳

وعدها باشد حقیقی دل پذیر   وعدها باشد مجازی تاسه گیر

ب ۱۸۰

تاسه‌گیر : خفقان آور ، مجازاً ، چیزی که قلق و بیقراری آورد چنانکه گوئی راه نفس را گرفته است . (جع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ، درذیل : تاسه .)
بیان تأثیر صدق وکذب است ازآن جهت که دل پاك راست را از دروغ باز می‌شناسد و بدان آرامش می پذیرد و حسّ درونی این دو را بخوبی تمیز می دهد چنانکه ازسخن راست مطمئن می‌شود و دروغ را خود بخود ردّ می کند ولی‌شرط این‌تمیز ، پاکی دل ازغرض ودوری ذهن ازاوهام‌است چه درغیرآن صورت ، دیدهٔ دل غلط می بیند و درست داوری نمی کند چنانکه فرموده است :

دل بیارامد بگفتار صواب   آنچنانکه تشنه آرامد بآب

جز دل محجوب کورا علّتیست   از نبیّش تا غبیی تمیز نیست

مثنوی ، ج ۶ ، ب ۴۲۷۶ ببعد

نیز ج ۲ ، ب ۲۷۳۲ ببعد .

وعدهٔ اهلِ کرم گنجِ روان   وعدهٔ نااهل شد رنجِ روان

ب ۱۸۱

گنج روان : گنجی از مسکوك رایج ، و بگفتهٔ فرهنگ نویسان ، گنج قارون . (آنندراج)

اندر آمد شادمان در راه مرد بی‌خبر کان شاه قصد جانش کرد

ب ۱۹۱

مناسب است بامضمون کلام امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السّلام : وَ رُبَّ ساعٍ فی مایَضُرُّهُ . کتاب المبین ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۴۸۱ ، و نظیر آن ابیات ذیل است :

وَ کَمْ مِنْ طالِبٍ یَسْعیٰ لِشَیْءٍ وَ فیهِ هَلاکُهُ لَوْکانَ یَدْری

البیان والتبیین ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۱۹

کَمْ مِنْ حَریصٍ عَلیٰ شَیْءٍ لِیُدْرِکَهُ
وَ عَلَّ اِدْراکَهُ یُدْنی اِلیٰ عَطَبِه
وَ رُبَّ مُلِحٍّ عَلیٰ بُغْیَةٍ
وَ فیها مَنِیَّتُهُ لَوْ شَعَرْ

عیون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۳ ص ۱۹۱

ای شده اندر سفر با صد رضا خود بپای خویش تاسُوءِ القَضا

ب ۱۹۳

سوءِ القَضا : تعبیریست مستفاد از حدیث : عَنْ اَبی هُرَیْرَةَ اَنَّ النَّبِیَّ ص کانَ یَتَعَوَّذُ مِنْ سوءِ القَضاءِ وَمِنْ دَرَكِ الاَعْداءِ وَمِنْ جُهْدِ البَلاءِ . (صحیح مسلم ، چاپ مصر ، ج ۸ ، ص ۷۶) و مستعمل است در احیاء العلوم (چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۲۵۴ ، و طبقات الشّافعیّة از سبکی ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۱۹۹)

درخیالش ملک و عزّ و مهتری گفت عزرائیل رَوْ آری بری

ب ۱۹۴

مصراع دوم بر طریق سخریّه و استهزا و مناسب است با مضمون جمله : یُقَدِّرُ الْمُقَدِّرونَ وَالْقَضاءُ یَضْحَکُ . (ربیع الابرار ، باب الطّمع و الرّجاء ، نسخهٔ خطی متعلّق بنگارنده) .

سوی شاهنشاه بردندش بناز تا بسوزد برسرِ شمعِ طِراز

ب ۱۹۶

طراز : بفتح و کسر اوّل شهری بوده است تقریباً درهشتاد میلی اسپیجاب (سیرام) بسوی شمال شرق که مردم آن از زن و مرد بخوب رویی ضرب‌المثل بوده‌اند (بلدان الخلافة الشرقیّة ، طبع بغداد ، ص ۵۳۰)

شکر شاهیت از طراز گذشت می خور از دست لعبتان طراز

دیوان فرخی ، طهران ص ۲۰۴

یک زمان خالی نباشد مجلس و میدان او

از سواران چگل وز ماهرویان طراز

دیوان قطران ، طبع تبریز ، ص ۱۸۶

و « شمع طراز » تعبیریست نظیر : « شمسهٔ خوبان طراز » :

یاد باد آن شب کان شمسهٔ خوبان طراز

بطرب داشت مرا تا بگه بانگ نماز

دیوان فرخی ، ص ۲۰۱

و « ماه نیکوان چین و طراز » :

ز چین زلف مه نیکوان چین و طراز

همیشه سلسله ساز است باد و درع طراز

دیوان قطران ، ص ۱۸٤

و « آفتاب ترکستان » :

بنفشه زلف من آن آفتاب ترکستان همی بنفشه پدید آرد از دولاله ستان

دیوان فرخی . ص ۲۵٤

بعد ازان از بهر او شَرْبت بساخت　　　تا بخورد و پیشِ دختر می‌گداخت

ب ۲۰۲

شربت : مقدارخوراك از دوا خواه جامد یامایع ، خوردن دوا . (بحر الجواهر در ذیل : شربت) .

عشقهایی کز پیِ رنگی بود　　　عشق نبود عاقبت ننگی بود

ب ۲۰۵

دوام عشق و هر خواهشی مرتبط است بدوام و پایداری آنچیزی که مطلوب ومعشوق باشد پس عشق برآب و رنگ وحُسن صورت پایدار نمی‌ماند از آنروکه آب و رنگ خود نمی پاید و زوال می پذیرد و خود آن عشق نیست و نوعی هوس‌رانی و بازی خیال است وناچارعاقبت برسوایی و ننگ وبدنامی می‌کشد ، و از نظر صوفیّه عشق آنجاست که عاشق را مُراد و هیچ خواهش و حظّ نفس باقی نمانده باشد و بدین‌جهت است‌که محبّت‌را به محو جمیع خواهشها و سوختن و زوال حاجت و اوصاف تعریف کرده‌اند . (احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ۲۵۸) و معلوم است که هر علاقه و محبّتی که معلول‌حاجت و مرادی جزمعشوق باشد وقتی‌آن حاجت برآید ومراد حاصل‌گردد آن‌محبّت و علاقه ازهم می‌گسلد و زوال می‌پذیرد چنانکه درحدیث آمده است : « مَنْ اَحَبَّكَ لِشَیْءٍ مَلَّكَ عِنْدَ انْقِضائِهِ . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۰٤) و ازابوالقاسم جنید نقل کرده‌اند : كُلُّ مَحَبَّةٍ تَكونُ بِعِوَضٍ فَاِذا زالَ الْعِوَضُ زالَتِ الْمَحَبَّةُ . (احیاء العلوم ، ج ٤ ، ص ۲۵۸) و می‌گویند : اِیّاكَ وَمَنْ مَوَدَّتُهُ عَلیٰ قَدْرِ حاجَتِهِ فَعِنْدَ ذَهابِ الحاجَةِ زَوالُ الْمَحَبَّةِ . (عیون‌الاخبار ، طبع‌مصر ، ج ۳ ، ص ۸۳) و بنابراین خواه « رنگ » را بمعنی حقیقی و خواه بمعنی مجازی فرض کنیم می‌توان گفت که عاقبت عشقی که از رنگ‌خیزد رسوایی است زیرا سرانجام

روشن می‌شود که آن عاشق دروغ‌گوی ومتظاهر بوده و از حقیقت بویی نبرده است . و این معنی منافاتی ندارد با آنچه در سابق مولانا فرموده است : « عاشقی گر زین سر وگر زآن سراست » چه درعشق مجازی نیز عاشق بمرتبه‌ای می‌رسد که خود و مرادات خود را درکُل فراموش می‌کند و چنان در معشوق محو ومضمحل می‌شود که قدرت تحلیل و تجزیه را از دست می‌دهد و بهیچ‌روی نمی‌داند که چرا دل بمعشوق داده است ولی عاشق رنگ و حاجت بخوبی آگاه است که دلیل هوس او چیست و پیوسته بدنبال حاجت خویش است و اگر حاجت او بر آید و یا ازنیل بمراد نومیدگردد دست از طلب می‌کشد وخواهش خود را از دگرکس مطالبه می‌کند .

کاش کان هم ننگ بودی یکسری تا نرفتی بر وَی آن بَد داوری

ب ۲۰۶

بموجب این‌حکایت ، عشق کنیزك زوال پذیرفت و او نصیب دیگرکس شد و معشوق او بقتل رسید و ازاینرو عشق او با ننگ (یعنی ظهور هوس) وقضاء بد توأم بود ولی شارحان‌مثنوی این بیت را در بارهٔ زرگر فرض کرده و بناچار تفسیرهای ناموجّه کرده‌اند .

دشمن طاوُوس آمد پرِّ او ای بسی شه را بکشته فرِّ او

ب ۲۰۸

مثلی قدیم و دیرینه است و مفادش اینست که زیبایی و هرکمالی حسد را برمی‌انگیزد و موجب هلاك می‌شود .

وَقَدْ يُهْلِكُ الْاِنْسانَ فَضْلُ رِياشِهِ

كَما يُذْبَحُ الطاوُوسُ مِنْ اَجْلِ رِيشِهِ

ابوالفضل میکالی خاص‌الخاص ثعالبی، ربیع‌الابرار باب‌المال والکسب .

نگاه کن که بحیلت همی هلاك کنند ز بهر پرّ نکو طاوسان پرّان را

دیوان ناصرخسرو ، طهران ، ص ۹

بلای من آمد همه دانش من چو روباه را مو و طاووس را پر

ابوالعلا عطاء بن یعقوب ، لباب‌الالباب : لیدن ، ج ۱ ، ص ۷۳

طاووس را بدیدم می‌کند پرّ خویش

گفتم مکن که پرّ تو با زیب و با فر است

بگریست زار زار ومرا گفت ای حکیم

آگه نیی که دشمن جان من این پر است

سعدالدین کافی ، همان مأخذ ، ج۳ ، ص ۳۷۹

نیز ، جع : امثال و حکم دهخدا ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۱۱٤ .

گفت من آن آهوم کز نافِ من ریخت این صیّاد خونِ صافِ من

ب ۲۰۹

این نیز مثل است :

شد ناف معطّر سبب کشتن آهو شد طبع موافق سبب بستن کفتار

کلیله و دمنه ، طهران ، مینوی ص ۱۰٤

ای من آن روباهِ صحرا کز کمین سر بُریدندش برای پوستین

ب ۲۱۰

مثل دیگر است :

شنیدم که روباه رنگین بروس خودآرای باشد چوچشم خروس

سرانجام کاید اجل سوی او وبال تن او شود موی او

نظامی گنجوی ، امثال و حکم دهخدا ، ج ۲ ، ص ۸۱۵

و این مثل را شیخ عطّار مبنای حکایتی ظریف قرار داده است بدینگونه :

آن دو روبه چون بهم همبر شدند پس بعشرت جفت یکدیگر شدند

عشرتی کردند باهم هردوان　　عیش ایشان تلخ شد هم آن زمان
خسروی در دشت شد با یوز و باز　　آن دو روبه را ز هم افکند باز
ماده پرسیدی ز نر کای رخنه جوی　　ما کجا با هم رسیم آخر بگوی
گفت ما را گر بود از عمر بهر　　در دکان پوستین دوزان شهر

منطق‌الطیر ، طهران ۱۳٤۱ ، ص ۱۳۰

آنکِ کُشتستم پیِ مادونِ من　　می‌نداند که نخُسپد خونِ من

ب ۲۱۲

خفتن خون : بکنایت ، پایمال شدن و بهدر رفتن است ، در آثار مولانا این تعبیر همواره بصورت منفی « خون نخسبد » استعمال شده است :

چون خون نخسبد خسروا چشمم کجا خسبد مها
کز چشم من دریای خون جوشان شد از جور و جفا

دیوان ، ب ۲۵٦

دیده خون گشت و خون نمی خسبد　　دل من از جنون نمی خسبد

ب ۱۰۲۱۱

تو مگو دفع که این دعوی خون کهن است
خون عشاق نخفته است و نخسبد بجهان

ب ۲۱۰۸٤

زآنکِ عشقِ مُردگان پاینده نیست　　زآنکِ مُرده سوی ما آینده نیست
عشقِ زنده در روان و در بصَر　　هردمی باشد ز غُنچه تازه‌تر

ب ۲۱۷ ، ۲۱۸

عشق در اصل ، برای حصول مُراد یا وصول بمُراد است و بنابراین معشوق وقتی که بمیرد هیچ‌یک ازاین دوغرض برعشق مترتّب نمی گردد وعشق خودبخود زوال می پذیرد چنانک بچشم می بینیم که کسی هرقدر عزیز و محبوب

باشد بمحض اینکه روح از تن وی جدا گشت همّت خویشان و دوستان او متوجّه آنست که هرچه زودتر ش بخاك سپرند و از نظر دور دارند و ازین نکته میتوان نتیجه گرفت که عشق از اوّل بزنده و زندگی ارتباط دارد از آن جهت که خود نیز سرّ حیات و سرچشمهٔ زندگی است و جنبش هر زنده از آنجا و تا بدان جاست که حدّ و توان و سرمنزل عشق اوست و ما می‌دانیم که عشق از سجنسیّت و هماهنگی دو روح بایکدیگر منبعث می‌شود پس عشق با مُرده و مردگی مناسبتی ندارد و اگر وقتی بغلط بمُرده تعلّق گیرد بی گمان پاینده نمی‌ماند و بسرعت زایل می گردد .

و می‌توان گفت که عشق آنجا دوام می پذیرد که ازجانب معشوق انعکاس عملی و ردّ فعلی خواه بصورت لطف یا در لباس قهر متصوّر باشد و درغیر این صورت ، عشق بزودی منقطع و علقهٔ طلب تا نه بس دیر ، گسسته می شود وازاینرو عشق بر مرده که انعکاس عملی ازوی ممکن نیست هرگز متصوّر یا دایم و پایدار نتواند بود ولی عشق زنده برخلاف این ، هرروز درافزایش است چه از هرزنده‌ای درمقابل قول و فعل دیگر کس ، آثاری بظهور می‌رسد که در نحوهٔ عمل او تأثیر دارد و فی‌المثل سوز وگداز و التماس عاشق درجانب معشوق اثری و انعکاسی پدید می‌آورد که محرّك و مهیّج طلب و خواهش او تواند شد علاوه برآنکه زنده را هرآنی اثری و جلوه‌ای دیگر است که در دل عاشق هیجانی از نو می‌آفریند و جنبشی تازه برمی‌انگیزد تا از هرنگاهی تعبیری و برای هرنازی وطنازی تفسیری می اندیشد و پیوسته لشگر عشق را ازآن جلوه‌ها مدد پیاپی می‌رسد تا کشور دل یکسره در تصرّف عشق می‌آید . و اگر بگوییم که مقصود از مُرده کسی است که معرفت و ذوق ندارد و یا فرض کنیم که مادّه و امورمادّی است هم ازروش کلام مولانا بدور نیست .

عشقِ آن زنده گزین کو باقیست کز شراب جان فزایت ساقیست

ب ۲۱۹

همّت و ارادهٔ انسان بهر چیزی که متوجّه شود بامید آنست که آن چیز پایدار خواهد بود وفی المثل اگر کسی خانه‌ای می‌سازد یا تخمی در زمین می‌افشاند امید دارد که آن خانه سالها برقرار ماند و آن تخم در زمین تباه و فاسد نشود و وقتی که از دوام و بقای آن نومید باشد نه خانه می‌سازد و نه تخم در زمین می‌افشاند و حتّیٰ اگر مادر مهربان بداند که فرزند خود را سقط می‌کند زحمت حمل و سنگینی بار جنین را هرگز بر خویشتن هموار نمی‌سازد و خود گریه و زاری بوقت مرگ و فوت هرمطلوب دلیل است بر آنکه انسان چیزی را که از دست می‌دهد دائم و پایدار پنداشته است پس عشق نیز که شدید ترین مراتب علقه ودلبستگی است هم بامید بقا و دوام وجود است ؛ گذشته از آنکه خاصیت عشق آنست که عاشق هرگز فنای معشوق را بدل خطور نمی‌دهد و هیبت و صولت عشق راه چنین خیالی را هم از اوّل بر روی دل عاشق فراز می‌کند و شکاف و روزنه‌ای هم باقی نمی‌گذارد بنابراین مقدّمات ؛ هم آن بهتر که سالک دل بعشق حق سپارد که زندهٔ جاویدان است و هرگز زوال را بدو راه نیست و پیوند خاطر از محبّت ماسویٰ بگسلد که زندگیش عاریت و در معرض فنا و زوال است .

و چون اصل محبّت و ریشهٔ عشق خداست زیرا بعقیدهٔ صوفیان محبّت و عشق را خدا در ازل بنیاد نهاد که برخود تجلّی کرد و بذات و اسما وصفات خود عشق‌بازی آغاز نمود و بمقتضای فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ؛ ص ۲۹) خلق را در وجود آورد وشراب عشق درکام آنها ریخت پس محبّت موهبت حق است و تعلیم اوست و ساقی پیمانهٔ عشق درین میخانه جمال عشق آفرین اوست و مولانا بدین مناسبت می‌فرماید:

کز شراب جان فزایت ساقیّست .

عشق آن بگزین که جملهٔ انبیا یافتند از عشق او کار و کیا

ب ۲۲۰

کار و کیا : قدرت و سلطنت ، توانائی و فرمانروائی . (فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ جلد هفتم از دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : کار و کیا)

کیا : درالقاب سلاطین مازندران و حکّام الموت بارها استعمال شده است مانند : کیایان بیستون (تاریخ طبرستان سیدظهیرالدّین مرعشی ، چاپ پطرزبورغ ، ص ۳۷۲ ، ۴۶۳ ، ۴۸۵) و کیایان چلاب (همان مأخذ ، ص ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸) و کیایان هزار اسبی (همان مأخذ ، ص ۴۱۰) ومانند : کیا بزرگ امید (جهانگشای جوینی ، چاپ لیدن ، ج ۳ ، ص ۱۴۱ ذیل : ۶) و تعبیر : کارکیا بمعنی حاکم وصاحب کار نیز درتاریخ سید ظهیرالدّین دیده می‌شود (ص ۴ ، ۱۴۳ ، ۱۹۳) ولی در مثنوی ودیوان کبیر همه جا « کار و کیا » با عطف بواو آمده و معنی عمل و حکومت وقدرت و سلطنت از آن مستفاد می گردد .

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

ب ۲۲۱

جواب متکلّمین و کسانی است که می گویند محبّت بنده بخدا بمعنی حقیقی آن متصوّر نیست بدلائل ذیل :

اوّل آنکه خدا بتمام ذات با خلق مُباین است ومناسبتی میان او ومخلوق وجود ندارد تا محبّتی متصوّر شود .

دوم . آنکه محبّت نوعی اراده و خواهش است و ارادهٔ بنده بچیزی تعلّق تواند گرفت که از امور ممکنه باشد تا تصرّف درآن متصوّر شود و چون خدا قدیم است متعلّق ارادهٔ بنده نتواند بود از آن جهت که تصرّف حادث در قدیم امکان پذیر نیست .

و بنابر این عقیده هرجا که لفظ «حُبّ» و مشتقّات آن در قرآن کریم دیده‌اند آنرا بمعنی تعظیم و یا ارادهٔ طاعت فرض کرده‌اند ولی صوفیّه برخلاف آنان ، معتقد هستند که جز خدا چیز دیگر شایستهٔ عشق و محبّت نیست و در جواب ادلّهٔ متکلمین می‌گویند که ما برخلاف شما معتقدیم که ارتباط و مناسبت میان حق و خلق موجود است بدلیل آیهٔ کریمه : وَنَفَخْتُ فِیهِ مِنْ روحی (الحجر آیهٔ ۲۹) و حدیث : خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَی صورَتِهِ . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱۵) گذشته از آنکه بنظر ما میانهٔ حق و خَلْق مباینتی نیست چه مذهب ما وحدت و یگانگی است نه کثرت و دوگانگی و تفاوت حق و خلق اعتباری است نه حقیقی (این مطلب را بجای خود شرح خواهیم داد) و محبّت ، نزد ما نفی خواست و ترك اراده و آرزو و استغراق درمعشوق ومحبوب است و تصرّف و تدبیر صفت کسی است که اورا خواهشی و طلبی باشد وآن محبّت که ما از وی سخن می‌گوییم آتشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت می‌سوزاند و نیست می‌گرداند .

محمّد غزّالی بحثی بسیار مفصّل و مدلّل درمعنی محبّت واسباب حدوث آن کرده و دلائل مخالفین را از بُن فرو ریخته است و مطابق نظر اوعشق متوجّه کمال است ازهرنوع که باشد وچون کمال مطلق ، خاص ذات حق‌راست بنابرین او از همه چیز بمعشوقیّت سزاوارتر است .

مولانا این عقیده را که وصول بحق از جهت مباینت کلّی حق و خلق ممکن نیست در این بیت مطرح ساخته و بدلیلی اقناعی آنرا ردّ کرده است ؛ دلیلش اینست که خدا را کریم می‌گویند و کریم آنست که خواهنده را بی‌وسیلت عطا دهد (التحبیر ؛ تألیف ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، ورق ۸۴) و یا آنکه طالب را نومید نگرداند (همان مأخذ ورق ۸۵) و یا بخشنده را گویند (شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۷۲) و می‌دانیم که بخشش

خدا موقوف علّت نیست پس بهر معنی که باشد کار باوی دشوار نیست وخود راه را بر عاشق آسان می گرداند و طریق وصول را بدو نشان می‌دهد و بوصال می رساند . جع : تفسیر کشّاف ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۴۲ ؛ احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ۲۹۹ - ۲۸٦ رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱٤۸ - ۱٤۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، چاپ آستانه ، ج ۲ ، ص ۱۰۸ - ۱۰٦ .

کُشتنِ آن مرد بردستِ حکیم نه پیِ اومید بود و نه ز بیم
او نکُشتش از برای طبعِ شاه تا نیامد امر و الهامِ الٰه

ب ۲۲۲ - ۲۲۳

اِلْهام : در لغت بمعنی اعلام و تلقین واصطلاحاً ، القا و ظهور معنی است در دل بطریق فیض و بدون اکتساب و فکر و تفاوت آن با وحی در جهات ذیل است :

۱ — الهام از جنس کشف معنوی است بخلاف وحی که از جنس کشف شهودی است .

۲ — الهام برای نبی و غیر نبی حاصل می‌شود ولی وحی بعقیدهٔ متکلّمین اختصاص به نبی دارد .

۳ — درالهام تبلیغ شرط نیست و وحی مشروط بتبلیغ‌است . صوفیّه‌الهام را برخاطر مَلَکی نیز اطلاق می کنند .

(جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ١٤ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، طبع کلکته ، اصطلاحات الصوفیّه ، طبع طهران ، کلیّات ابوالبقا ، طبع مصر در ذیل : الهام ، وحی ، کشف .)

مولانا ازین‌ابیات شروع کرده است بدفاع‌ازحکیم بدینگونه که قتل‌زرگر بردست وی مبنی برغرض شخصی و بطمع جاه و مال و ترس عقوبت نبود بلکه آن کار را بفرمان خدا کرد وفرمان خدا همواره بمصلحت مقرون است .

آن پسر را کش خَضِر بُبْرید حلق — سِرّ آن را درنیابد عامِ خَلق

ب ۲۲٤

خِضْر بکسر اوّل وسکون دوم و بفتح اوّل وکسر دوم ، نام یکی‌ازپیغمبران یا اولیاست که موسیٰ با وی ملاقات نمود واین‌نام درقرآن کریم نیامده است وتنها چیزی‌که هست وصف اوبعبودیّت وحصول علم لدُنّی‌است (الکهف ، آیهٔ ٦٥)

مطابق اکثر روایات اسلامی نام او خضر و کنیتش ابوالعبّاس است و بعضی نام اورا « الیَسَع » گفته‌اند و در بارهٔ شهرت وی به « خضر » می‌گویند که او بهرجا می‌گذرد یا هرجا که نمازی‌گزارد زمین در زیر پا یا در اطراف او سبز و خرّم می‌شود و بعضی گفته‌اند که نامش « ایلیا » ست و مادرش رومی و پدرش از پارس بوده است ، مطابق این روایات او زندهٔ جاوید است و آب زندگی نوشیده است و موکّل بر دریاهاست و کشتی شکستگان و غرق‌شدگان را نجات می‌بخشد چنانکه الیاس موکّل برخشکیهاست وگم‌شدگان برّ را رهائی می‌دهد ، خضر و الیاس در داستان اسکندر نیز نمودار می‌شوند و با وی بظلمات می‌روند و همانجاست که بچشمهٔ زندگی راه می‌یابند و از آن می‌نوشند و تا ابد زنده می‌مانند ، بسیاری از صوفیّه خضر را دیده‌اند و با وی گفت و شنود داشته‌اند . با وجود این ، عبدالرزّاق کاشانی می‌گوید که خضر کنایه از حالت بسط والیاس کنایه ازحالت قبض است . او وجود شخصی را که از زمان موسی تاآخرالزمان زنده مانده باشد غیر محقّق‌می‌شمارد . (جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۵ ؛ ص ۱٦۸ ـ ۱٦٤ ، ترجمهٔ تفسیر طبری ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ٤ ، ص ۹٤۸ ـ ۹٤٦ ، کشف‌الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ٥ ، ص ۷۱۸ ـ ۷۱۷ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ٥ ، ص ۷۳۸ ـ ۷۳۳ : قصص‌الانبیاء ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ۳٤۲ ، ۳۳۸ : اصطلاحات‌الصوفیة ، طبع طهران ، در ذیل : خضر .)

این بیت اشاره است بمضمون آیهٔ شریفه : فَانْطَلَقا حَتّیٰ اِذا لَقِیا غُلٰماً فَقَتَلَهُ قالَ اَقَتَلْتَ نَفْساً زَکیَّةً بِغَیْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً نُکْراً . (الکهف ، آیهٔ ۷۴) .

آنک از حق یابد او وَحْی و جواب هرچه فرماید بود عین صواب

ب ۲۲۵

وَحْی : القاء و بیان معنی ، پنهان از غیر ، الهام ، ظهور معنی در خواب ، وصول معنی بدل و یا از راه گوش بواسطهٔ ملک ، کلام خدا که بانبیا می‌رسد دراصطلاح شرعی ، وحقیقت آن پیوستگی دل است بعالم غیب وظهور حقیقت بی‌واسطهٔ تعلّم ، بدین معنی مخصوص انبیا نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است : وَاِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوارِیّینَ اَنْ آمِنوا بی وَ بِرَسولی . (المائدة ، آیهٔ ۱۱۱) و صوفیّه وحی را منقطع نمی‌شمارند و ظاهراً مراد ایشان معنی اخیر است ، مولانا می‌فرماید :

نه نجومست و نه رَمْلست ونه خواب وَحْیِ حق والله اعلم بالصّواب
از پی روپوش عـامه در بیان وَحْیِ دل خوانند آنرا صوفیان

مثنوی ، ج ٤ ، ب ۱۸۵۲ ببعد

(جع : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ٥ ، ص ٤٨٦ ، ج ۷ ، ص ٤۲۳ ، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : وحی .)

آنک جان‌بخشد اگر بکْشد رواست نایبست و دستِ اودستِ خداست

ب ۲۲٦

نظیر این مضمون :

جان پیش تو هرساعت می‌ریزد و می‌روید
از بهر یکی جان کس چون با تو سخن گوید

دیوان ، ب ٦٥۰۰

گر توانی عوض سر، سرِ دیگر دادن

سزد ار سر ببُری حاکم و وهّاب سری

دیوان، ب ۳۰۵۰۱

شیشه‌گر کو بدمی صد قدح و جام کند

قدحی گر شکند زو نتوان گشت بری

دیوان، ب ۳۰۵۰۳

و مصراع دوّم ناظر است به آیهٔ شریفه : اِنَّ الَّذینَ یُبایِعونَکَ اِنَّما یُبایِعونَ اللهَ یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدیهِم . (الفتح ، آیهٔ ۱۰)

همچو اسمعیل پیشش سر بنه   شاد و خندان پیشِ تیغش جان بده

ب ۲۲۷

اشاره است بداستان ابراهیم که فرزندش را می‌خواست قربان کند ولی خداوند، گوسفندی بفدای او فرستاد و آن داستان مذکور است در سورهٔ الصافّات (آیهٔ ۱۰۷ - ۱۰۱) ومفسّرین در نام آن فرزند اختلاف کرده وبعضی اسحاق وعدّه‌ای اسماعیل دانسته‌اند و بعقیدهٔ مفسّرین شیعه قول اخیر رجحان دارد . (جع : تفسیر طبری، چاپ مصر، ج ۲۳ ص ۴۹ - ٤٦ و تبیان از ابوجعفر طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ٤۹۵، ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ٤، ص ٤۳۸ - ٤۳۷ .)

شاه آن خون از پیِ شهوت نکرد   تو رها کن بدگمانی و نبرد

تو گمان بُردی که کرد آلودگی   در صفا غش کی هلد پالودگی

ب ۲۳۰ : ۲۳۱

خون کردن: خون ریختن، کشتن، و بدین‌مناسبت قاتل را خونی می‌گویند.
از این ابیات مولانا دفاع از پادشاه را که آمر بود و قتل زرگر بفرمان وی صورت گرفت شروع می‌کند بدینگونه که آن قتل وآن فرمان از کسی صادر

شد که بکلّی از اغراض نفسانی پاك بود و بیخ آرزو و شهوت را برکنده بود و آن خون برای آن ریخته شد که مصلحت مقتول درآن بود و یا آنکه بر وفق صلاح کلّی انجام گرفت مانند آنچه انبیا و مصلحین بشریّت می‌کنند و ما بر ایشان اعتراض نتوانیم کرد یا عملی که طبیب حاذق برای مصلحت شخص بیمار و یا جلوگیری از انتشار بیماری می‌کند و آن همه در قانون اجتماع مقبول بلکه ممدوح است وچون پادشاه خویش را ازغرض شخصی پاك کرده بود پس فرمان وی بجا و درمحلّ قبول اتّفاق افتاد .

بهر آنست این ریاضت وین جفا تا برآرد کوره از نُقره جُفا

بهر آنست امتحانِ نیک و بد تا بجوشد برسَر آرد زر، زَبَد

ب ۲۳۲، ۲۳۳

ریاضت : تربیت ستور ، ستوربانی . اصطلاحاً بدل کردن صفات بد بصفات نیک ؛ عملی سخت که برای اصلاح باطن بدستور مرشد برعهده گیرند خواه از جنس عبادت و یا خدمت باشد از قبیل جاروکردن خانقاه و تعهّد مسافر و بیمار و یا هرچه خلاف نفس وآرزو باشد مانندگدائی و پرسه زدن و سفرکردن برای خانه پروردگان و شادخواران وخودبینان .

نُقره : شوشهٔ زر وسیم ، سیم در اصطلاح کنونی .

جُفا : بضمّ اول مخفّف جُفاء است ؛ خاشاکی که سیل بکرانه افکند ؛ کفی که از سیل برخاك باز ماند ؛ آب آورد ؛ باطل و نادرست .

زَبَد : کف مایعات ، دُرد زر و سیم که بوقت گداز برسر آید .

بیان حکمت ریاضت است ازآن‌جهت که ریاضت هم‌نوعی‌ازکشتن است زیرا آرزو وخواهشهای نفسانی از مظاهرحیات است خاصه بنظر اهل‌ظاهر که زندگی را همین تمتّعات و لذائذ حسّی می‌پندارند و ریاضت چیزی جز خلاف نفس و برکندن ریشهٔ هویٰ نیست و با وجود این ، مرید ریاضتهای صعب را

تحمّل می‌کند برای آنکه بکمال وحیات خوشتر دست یابد پس کشتنی که بفرمان خدا و یا ولیّ کامل صورت پذیرد یا برای رسیدن بزندگی جاوید است نسبت بمؤمنان که در جهاد کشته می‌شوند و یا برای کم شدن وِزْر و گناه و مصلحت اجتماع، نسبت بمنکران که بفرمان انبیا و اولیا بقتل می‌رسند و بهرحال وظیفهٔ ما تسلیم و ترك بدگمانی است. و درین ابیات مولانا سالك را بزر وسیم وریاضت را بگداختن تشبیه کرده واخلاق بد و هوای نفس را بکف و دُرد مانند نموده است و نتیجه‌ای که می‌خواهد بگیرد اینست که آن فرمانِ کشتن مانند امر ریاضت است که بظاهر دشوار و خلاف مصلحت می‌نماید و درحقیقت عین‌صلاح وحکمت است. موضوع ریاضت وحکمت‌آن را مولانا دردفترسوم نیز بتفصیل بیشترمطرح کرده است. (مثنوی، ج ۳، ب۴۲۱۱ - ۴۱۵۹).

گرخضِر در بحر کشتی را شکست صد درستی‌درشکستِ خِضْرهست
وَهم موسی با همه نور و هنر شد از آن محجوب تو بی پر مپر

ب ۲۳۶، ۲۳۷

اشاره است بقصّهٔ موسی و خضر که در کشتی نشستند و خضر کشتی را سوراخ کرد، مطابق آیهٔ شریفه: فَانْطَلَقا حَتّیٰ اِذا رَکِبا فِی‌السَّفینَةِ خَرَقَها قالَ اَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ اَهْلَها لَقَدْجِئْتَ شَیْئاً اِمْراً. (الکهف آیهٔ ۷۱، نیز ۷۹).

ومقصود از «بی پر پریدن» بی اشارت و دستور وارشاد شیخ عمل کردن است چنانکه فرموده است:

هین مپر اِلّا که با پرهای شیخ تا ببینی عَونِ لشگرهای شیخ

مثنوی، ج ٤، ب ٥٤٤

و اینك نظیر این مضمون:

چو جامش دید این عقلم چو قرّابه شد اشکسته
درستیهای بی پایان ببخشید آن شکستش را

دیوان ، ب ۸۱۰

آن گُلِ سُرخست تو خونش مخوان مَستِ عقلست او تو مجنونش مخوان

ب ۲۳۸

مصراع دوم ممکن است اشاره باشد به مجذوبان و شوریدگان حق ازمیان صوفیّه که آنها را « بَهالیل » نیز می‌گویند ، مردمی که بظاهر دیوانه و فاقد هرگونه شعور تصوّر می‌شوند ولی سراپا هوش و ادراکند و بسبب انصراف از عالم خلق و امور دنیا ، مردم کوتاه نظر آنها را ابله و دیوانه می‌پندارند (جع : شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدّین عطّار ، طبع طهران ؛ ص ۵۶ ـ ۵۳) . وممکن است ناظر باشد به آیاتی که درآنها ذکر شده است از قول کفّار که حضرت رسول اکرم یا سایرانبیا را مجنون پنداشته‌اند مانند : (الحجر آیهٔ ٦) .

گر بُدی خونِ مسلمان کامِ او کافرم گر بُردَمیی من نامِ او
می بلرزد عرش از مدحِ شقی بَدگُمان گردد زمدحش مُتّقی

ب ۲۳۹ ، ۲٤۰

درین ابیات مولانا از خود دفاع می‌کند ازآن‌روکه پادشاه مردم‌کُشی را بحسب ظاهر ستوده است و روش دفاع بدینگونه است که مولانا اظهارمی‌کند که بموجب حدیث ، ستایش اشقیا ومردم سنگ‌دل ، خشم خدا را بر می‌انگیزد و عرش را با همه عظمت بلرزش می‌آورد و اوکه مسلمان پاك اعتقاد است اگر مطمئن نباشد که پادشاه فرمان بقتل زرگر از روی مصلحت و بحکم حق داده است هرگز بستایش وی زبان نمی گشاید .

بیت دوم ناظراست بمضمون این حدیث : « اِذا مُدِحَ الْفاسِقُ غَضِبَ

الرَّبُّ وَ اهْتَزَّ لِذٰلِکَ الْعَرْشُ» . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ٤ .

و بدگمان‌شدن متّقی‌را بدوطریق می‌توان توجیه کرد : یکی آنکه این‌ستایش موجب‌آن می‌شود که مردم پرهیزگار درحقّ ستایشگر سوء ظنّ برند که‌او نیز به قتل و خونریزی خشنود است زیرا مدح صفتی ، نشانهٔ استحسان و پسندیدن آن صفت است ، دوم‌آنکه ستایش ومدح سبب تلقین بنفس‌است چه ازگوش ودهان هم بدل راهی‌است همچنانکه ازدل بگوش و دهان راهی‌دیگر و این دو در یکدیگر تأثیرمی‌کنند و بنا براین‌آدمی هرقدر پاك دل وپرهیزگار باشد بازهم ازگفتار خود متأثّر می‌شود ازآن جهت‌که اظهارمطلبی‌از هرنوع‌که باشد ایجاد تعهّد می‌کند و در نتیجه بدان ملتزم و معتقد می‌گردد و براین توجیه « بدگمانی » بمعنی سوء ظنّ نیست بلکه معنی‌آن ، اندیشهٔ تباه و فکر فاسدی است‌که در شخص مدّاح ممکن است بوجود آید وخطر آن ازبدگمانی دیگران بیشتراست .

بچّه می‌لرزد ازآن نیشِ حَجّام مادرِ مُشْفِق درآن‌دم شادکام

ب ۲٤٤

حَجّام : مخفّف حجّام است‌که بپارسی « گَرّا » می‌گفته‌اند وآن‌کسی است‌که با آلتی‌شبیه به شاخ‌گاو از شیشه‌ای باقاعدهٔ پهن وفراخ ونوکی باریك نخست میان دوکتف را بنفس بالا می‌کشد و تخدیر می‌کند و سپس باتیغ پوست را از درازا می‌شکافد وخون را با همان آلت زُجاجی می‌مکد وآن عملی‌سوزناك و درد انگیز است‌که قدما معمول‌داشته و بدان وسیله ،خون را کم می‌کرده‌اند و بعقیدهٔ اطبّاء قدیم یکی‌از طرق استفراغ دَم وخون است مانند فصد و تیغ‌زدن بر لالهٔ گوش .

و نزدیك بدان بیت ذیل است :

نکند رحمت مطلق ببلا جان تو ویران

نکند والده ما را ز پی کینه حجامت

دیوان، ب ۴۲۹۲

و مفاد این بیت را در احیاءالعلوم، چاپ مصر، ج ٤، ص ۷۳ وحلیة ـ الاولیاء، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۲۸ و ج ٤، ص ۲۵۲ می‌توان یافت.

نیم جان بستاند و صد جان دهد   آنچ در وهمت نیاید آن دهد

ب ۲٤۵

مقصود از «نیم جان» جان انسانی است که بر اثر مُجاهدت و تربیتِ درست، بنورمعرفت، روشن نگشته و بمراتب کمال نرسیده است، مصراع دوم مأخوذ است ازحدیث ذیل: «قالَ اللهُ تَعالیٰ اَعْدَدْتُ لِعِبادِیَ الصّالِحینَ ما لا عَیْنٌ رَأَتْ وَلا اُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلیٰ قَلْبِ بَشَرٍ.» احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹۳.

دید پُرروغن دکان وجامه چرب   برسرش زد گشت طوطی کَل زضَرْب

ب ۲۵۲

کَلْ: کچل، بی مو، مجازاً بی برگ و بار.

یکایک سرشاخها کل شود   جوانی بپیری مبدّل شود

کلیله و دمنهٔ منظوم از قانعی طوسی

در بشرویه هنوز این کلمه مستعمل است و کچل استعمال نمی‌شود.

می‌نمود آن مرغ را هرگون شگُفْت   تا که باشد اندر آید او بگُفْت

ب ۲۵۸

هرگون: هرنوع و هرجنس، ترکیبی است از «هر» که لفظی است مفید استغراق و «گون» بمعنی رنگ و نوع وجنس که معمولا «گونه» استعمال می‌شود ولی در ترکیب با کلمات دیگر به تخفیف نیز مستعمل است مانند:

پس مرا از برای هرگون برخ — کرد نه ماه جلوه بر نه چرخ

سیر العباد از سنائی غزنوی

تا چند ازین تحمّل بار ثقالها — وز دیدن و شنیدن هرگون محالها

لباب الالباب ، لیدن ، ج ۱ ، ص ۱۷۸

در صنع الٰهی عدد برهانست — در برگ گلی هزارگون دستانست

کشف الاسرار ، ج ۱ ص ۴۳۶

نیست گوئی در جهان جز قیلی از اصحاب فیل
شد نجاشی وز فسونش چندگون اشکال ماند

دیوان سنائی ، طبع طهران ، مدرس رضوی ، ص ۱۴۷

آتش نفس لجوج ار هیچ گون تیزی کند
ما بآب قوّت علوی بر او بر ، نم زنیم

همان مأخذ ، ص ۴۰۷

شِگُفت : تلفّظ دیگر است از شِگِفت (بکسر اوّل و دوم) بمعنی نادر و عجیب .

بر هر مژه قطره‌ای چو الماس — دارم که بگریه سنگ سُفتم
گر کشته شوم عجب مدارید — من خود ز حیات در شِگُفتم

ترجیعات سعدی ، ص ۳۶۸

جَوْلَقیّی سر برهنه می‌گذشت — با سر بی‌مو چو پُشتِ طاس و طشت

ب ۲۵۹

جَوْلَقی : دسته‌ای از قلندران که برسم این طایفه ، موی سر و صورت را می‌تراشیده و لباسی موینِ و خشن از جنس جوال بتن می‌کرده‌اند وگاهی این لباس مرکّب بوده است از پاره‌ها و تکه‌ها برنگهای مختلف که آنرا « دَلَق و دلق مُرَقَّع » می‌گفته‌اند ، اوّلین کسی که اینگونه لباس (موینهٔ شبیه به

جوال) پوشید شخصی بود بنام « الشیخ محمّد البلخی » که او جانشین جلال الدّین درگزینی و او خلیفهٔ جمال الدّین محمّد بن یونس ساوجی بود که وی موی سر و صورت خویش را می‌تراشید و دلق موین می‌پوشید و شیخ محمّد بلخی لباسی موین و کلفت برتن می‌کرد و این امر سنّت و روشی برای قلندریّه گشت . « وَ بَعْدَهُ الشَّیْخُ مُحَمَّدٌ الْبَلْخِیُّ الَّذی شَرَعَ لَهُمُ الْجَوْلَقَ الثَّقیلَ .) و این رسم بقولی در سال ٦١٦ و بروایتی بسال ٦٢٠ میان طائفهٔ قلندریّه درشام معمول شده و محمّد بلخی معاصر بوده است با الملک الظّاهر غازی بن صلاح الدین یوسف ، مالک حلب (٥٨٢-٦١٣) و بنابراین « جَوْلَقی » منسوب است به « جَوْلَق » که بمعنی جوال است وآن خرقه‌ای بوده است موین و ضخیم گونه که این دسته از قلندران می‌پوشیده‌اند (الدّارس فی تاریخ المدارس ، طبع دمشق ، ج ۲ ، ص ۲۱۰-۲۱۲ ؛ نیز ، فرهنگ البسهٔ مسلمانان انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٧٤ در ذیل : دلق .) و مولانا فرموده‌است « که من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند : » مناقب افلاکی ، استانبول ، ص ٤١٢ .

کار پاکان را قیاس ازخود مگیر گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر

ب ۲٦۳

مبنای صحّت عمل ، درظاهر ، رعایت حدود و رسوم وقوانین الٰهی و یا موضوع ازجانب کسانی است که جامعه آنها را برای تعیین تکلیف خود واجتماع صالح و در خور شناخته باشد و بدین جهت عملی که مطابق آن حدود وقوانین است مشروع و اجرای آنها از وظائف افراد دانسته می‌شود و همان عمل اگر برخلاف مقرّرات باشد یا فرد غیرصالح اجرا کند مذموم و اجرا کننده مجرم است فی المثل قتل نفس عملی است که اگر بر وفق شرایع و بحکم قاضی باشد مقبول است و برخلاف آن جرم و جنایت است درصورتی که در واقع قتل

عمل واحد است و حاصل آن قطع رشتهٔ زندگی است و همچنین است تصرّف در مال غیر که غصب یا سرقت است ولی قاضی ، سفیه یا صغیر را از تصرّف منع می‌کند و خود قایم مقام وی می‌شود ولی نزد صوفیّه صلاح و فساد عمل مبتنی است بر نتیجه و اثری که از آن متولّد می‌گردد و بنابراین هر عملی که موجب نقص و انحطاط باشد و صفات و اعمال ناستوده از آن در ظهور آید خواه موافق ظواهر شرایع و یا برخلاف آنها باشد مذموم و نامطلوب است و سالک از آن باید دوری جوید فی المثل اگر عبادت ، خود بینی و غرورتواید کند و یا تحصیل علوم دینی برای نیل بریاست دنیوی و بوسیدن دست و بالانشستن باشد آن عبادت و تحصیل ، حجاب راه و نزد خدا غیر مقبول است و ظاهرا بهمین علّت مشایخ صوفیّه ، اذن و اجازهٔ مرشد را در صحّت عمل شرط می‌دانند زیرا مرشد با اطّلاعی که بر احوال باطنی مرید حاصل می‌کند بخوبی درمی‌یابد که کدام یک از عبادات واعمال برّ مناسب حال مرید است ومی‌تواند در نیل سالک بمدارج کمال مؤثّر افتد نه آنکه نفسانیّت و غرور و خود بینی وی را برانگیزد و بنابراین مقدّمه هرعملی که مردکامل می‌کند چون بر وفق مصلحت می‌کند و نظر برعاقبت دارد آن عمل ، درست وصحیح است ولی ناقص کوتاه بین از چنین نظر محروم است و کار او با عمل مردکامل درخور سنجش و مقایسه نتواند بود اگرچه عمل بصورت ظاهر یکسان می‌نماید و از راه حسّ تفاوتی ندارد چنانکه شیر درنده که در پارسی بایاء مجهول ومانند کسرهٔ کشیده تلفّظ می‌شود با شیر خوردنی که با یاء معروف تلفّظ می‌شود در نوشتن مانند هم است ولی در خارج آن یکی مردم را می‌خورد و آن دیگر غذای مردم است (جع : بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۷۱ . نیز مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۶۰۳ ببعد) .

جمله عالم زین سبب گُمراه شد کَم کسی ز اَبْدالِ حق آگاه شد

ب ۲٦٤

اَبْدال : گروهی ازمردان حق که صفات زشت بشری را باوصاف نیک الٰهی بدل کرده‌اند وعدد ایشان بنابرمشهور هفت و برقول دیگر چهل و بگفتهٔ بعضی نود ویا چهارصد و چهاراست وهفت‌تنان وچهل‌تنان درتعبیرات صوفیّه اشاره بدین‌معنی‌است وازروایتی‌منسوب به ابوسعید چنان معلوم می‌شود که‌ابدال کسانی هستند که درمرتبهٔ تلوین‌اند برخلاف اوتاد که درمرتبهٔ تمکین‌اندوحصر آنها درعدّهٔ معیّن مورد اختلاف‌است.

« وَ اِنَّما سُمُّوا اَبْدالاً لِوَجْهَیْنِ وَجْهٍ اَنَّهُ کُلَّما ماتَ رَجُلٌ بُدِّلَ مَکانَهُ آخَرُ لِتَمامِ الْاَرْبَعینَ وَ وَجْهٍ آخَرَ اَنَّهُمْ بَدَّلوا اَخْلاقَهُمُ السَّیِّئَةَ وَراضوا اَنْفُسَهُمْ حَتّیٰ صارَتْ مَحاسِنُ اَخْلاقِهِمْ حِلْیَةَ اَعْمالِهِمْ » نوادرالاصول ، چاپ مصر، ص ۷۰ .

و زمخشری در وصف جبل‌لکام می‌گوید : « وَفیهِ یَسکُنُ الْاَبْدالُ یُقالُ هُمْ تِسعونَ کُلَّما تُوُفِّیَ واحِدٌ مِنْهُمْ قامَ بَدَلُهُ مَکانَهُ وَ اِنَّما یَرْحَمُ اللهُ عِبادَهُ وَ یَنْظُرُ لَهُمْ بِدُعائِهِمْ قالَ :

وَجاوِرْ بِلادَ الشّامِ لُبْنانَ اِنَّهُ

مَعادِنُ اَبْدالٍ اِلیٰ مُنْتَهَی الْعَرَجِ

وَ قالَ اَبودُلَفٍ الخَزْرَجِیُّ :

وَجاوَرْتُ الْمُلوکَ وَ مَنْ یَلیهِمْ کَما جاوَرْتُ اَبْدالَ اللُّکامِ »

ربیع‌الابرار، باب‌الارض، (جع : تعریفات جرجانی درذیل : بدلاء، کشّاف اصطلاحات‌الفنون، درذیل : ابدال ؛ شرح گلشن زار ، چاپ طهران ، ص ۲۸۲ ، شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، بحرالعلوم ، طبع هند درذیل : همین بیت ازمثنوی ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۱ ص ۲۰۴) .

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند

گفته ما اینک بشر ایشان بشر ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خور

ب ۲۶۵، ۲۶۶

ناظر است به آیهٔ: اِنْ اَنْتُمْ اِلا بَشَرٌ مِثْلُنا. (ابراهیم، آیهٔ ۱۰) و آیهٔ: هَلْ هٰذا اِلا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ. (الانبیاء آیهٔ ۳) وَ قالوا مالِ هٰذا الرَّسولِ یَأکُلُ الطَّعامَ وَ یَمْشی فی الاَسْواقِ. (الفرقان، آیهٔ ۷).

این ندانستند ایشان از عَمیٰ هست فرقی در میان بی مُنتَهیٰ
هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک زان شد نیش وزان دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مُشک ناب
هر دو نَی خوردند از یک آب خور این یکی خالی و آن پُر از شکر
صد هزاران این چنین اَشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا آن خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بُخل و حسد وآن خورد زاید همه نور احد

ب ۲۶۷، ۲۷۳

مولانا با این شواهد تفاوت مردان حق را با دیگران از جهت نتیجهٔ اعمال و اختلاف آثار آنها درهریک، بیان می‌کند ونشان می‌دهد که چگونه ممکن است یک چیز باعتبار محل، نتایج متفاوت ببار آورد مثل اینکه زنبور عسل و زنبور کافر یک نوع گیاه وازیک مزرعه میچرند ویکی عسل می‌دهد و آن دیگری نمی‌دهد پس تفاوت اولیاء و منکران درآن نیست که چه می‌کنند یا چه می‌خورند زیرا ستوران هم سبزه می‌چرند و انسان هم سبزی می‌خورد و این هر دو در اصل یکی هستند ولی سبزه درحیوان بفهم وشعور بدل نمی‌شود ولی انواع خوردنی در وجود آدمی بمادهٔ انسانی و خرد و ادراک مبدّل می‌گردد بنابر آنکه اطبّا گفته‌اند که غذا بصورت عضو مغتذی درمی‌آید و در عضله مثلا بصورت عضله و درخون

بشکل خون بدل می‌شود همچنین اعمال و علوم دراولیا و منکران آثارجداگانه دارد وحال آنکه صورت عمل وعلم ممکن است متفاوت نباشد و اگر بگوییم که برین قیاس، مولانا می‌خواهد حلیّت وحرمت را توجیه کند هم فرضی است که با اصول صوفیّه مباینت ندارد ومطلبی است که درمثنوی چند بارطرح شده‌است ازقبیل: ج۱، ب۱۶۰۳ ببعد، و ج ۲، ب۳۳۰۳ ببعد. ودرتأیید این معنی حکایتی که افلاکی درمناقب العارفین آورده نقل می کنیم:

« همچنان از کُمَّلِ یاران منقولست که روزی فقهای حسّاد ازسر انکار وعناد از حضرت مولانا سؤال کردند که شراب حلال است یا حرام و غرض ایشان عِرْض پاك شمس الدّین بوده، بکنایت جواب فرمود که تا که خورد چه اگر مَشْکی شراب را دردریا ریزند متغیّرنشود و اورا مکدّر نگرداند وازآن آب وضو ساختن و خوردن جایز باشد امّا حوضکك کوچکك را قطرهٔ شراب بی گمان که نجس کند وهمچنان هرچه دربحر نمکلان افتد حکم نمك گیرد وجواب صریح آنست که اگر مولانا شمس‌الدّین می‌نوشد او را همه چیزها مباح است که حکم دریا دارد و اگرچون توغرّخواهری کند نان جوینت هم حرام است. » مناقب العارفین، طبع استانبول، ج۲، ص۶۳۹.

و بر مبنای این حکایت شاید بتوان گفت که این اشعار وحکایت طوطی خود نیز بجواب اعتراضات حاسدان شمس تبریزی و دفاعی است از عِرْض مطهّر وی .

هردوصورت گر بهم ماند رواست آبِ تلخ وآبِ شیرین را صفاست

جزکه صاحب ذوق کی شناسدبیاب او شناسد آبِ خوش از شوره آب

ب ۲۷۵ : ۲۷۶

ذَوْق : قوّهٔ ذائقه که بدان کیفیّت طعمها و مزهٔ خوردنی را ادراك می کنند ونزدحکما مرکز آن زبان‌است، قوّه‌ای که علوم را بشدّتی ادراك کند که

گویی محسوس شده‌است، ودراصطلاح ادبا قوّه‌ای فطری که سخن نیک و بلیغ را از سخیف و رکیک باز شناسند، و نزد صوفیّه عبارت‌است از «مستی که از چشیدن شراب عشق مر عاشق را شود و شوقی که ازاستماع کلام محبوب و از مشاهده ودیدارش روی‌آورد وازآن عاشق بیچاره دروجدآید وازآن وجد بی خود وبی‌شعور گردد ومحومطلق‌شود این چنین حال‌را ذوق گویند؛ بعضی گفته‌اند که ذوق ابتداء شُربست و اوّل درجات شهود حق است بحق، باندك زمانی همچون برق و پس ازآن شرب، و نهایت کار، ریّ است» قوّه‌ای باطنی که حق را ازباطل و انواع خواطررا ازیکدیگرتمیز دهد درمجاری کلام مولانا. نیزجع: فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات، ضمیمهٔ جلد هفتم از دیوان‌کبیر، در ذیل: ذوق.

صاحب ذوق: دارای ذوق ظاهری یا باطنی.

جع: اللمع، چاپ لیدن، ص ۳۷۲، کشف المحجوب هجویری، چاپ لنین‌گراد، ص۵۰۷، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۳۹، مصباح الهدایة، چاپ طهران، ص۱۳۷، تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون، محیط المحیط، فرهنگ نوادرلغات‌وتعبیرات، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان‌کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل ذوق، شرح شطحیّات روزبهان بغلی چاپ طهران، ص ۶۲۷.

این دو بیت در بیان تفاوت کامل و ناقص است بلحاظ تأثیر در دیگران بدینگونه که‌آب شیرین را مثال ونمونهٔ مرد کامل‌وآب تلخ وشوررانمودارمردم ناقص وگمراه قرارداده‌که در صورت شبیه یکدیگراند ولی آب شیرین تشنگی را دفع میکند وآب شور تشنگی را می‌افزاید همچنین مرد کامل و سخن وعمل او خاطرطالب را آرامش می‌بخشد و در طلب گرم‌تر می‌کند و مرد ناقص وگمراه گرهی از کارنمی‌گشاید وجوینده‌را حیران وسرگردان می‌گذارد ولی این تفاوت

را کسی ادراك می‌کند که ذوق معرفت و قدرت تمیزحق از باطل داشته باشد چنانکه مزهٔ آب شوروشیرین کسی بازمی‌شناسد که قوّهٔ ذائقه‌اش درکارباشد و فاسد وتباه نشده باشد، این معنی را مولانا درآخرهمین قصّه مکرّرکرده‌است.

ساحـران موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصا
زین عصا تاآن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف
لَعْنَةُ الله این عمل را در قفا رَحْمَةُ الله آن عمل را در وفا

ب ۲۸۰-۲۷۷

از استیزه‌را : جمع دوادات (با حرف اضافه) و بیشتر در زبان پارسی جائزاست خواه درلفظ مختلف باشند ویاعین‌یکدیگرومی‌توانیم‌آنرا « تأکیدادات به ادات » نام نهیم مانند:

نهاد آن سرش پست بر خاك بر همی‌کـرد نفرین بضحّاك بر

شاهنامه

که درمصراع اوّل ادات عین هم است و درمصراع دوم لفظاً اختلاف دارد . و مثل :

از پی دوست را و دشمن را علم جان را به و عمل تن را

حدیقهٔ سنایی

ولفظ « ازیراك، زیراك » ازین جنس است که (از) و (را) هردوسبب وعلّت را می‌رساند ودریکجا باهم می‌آید و مجموعاً مفید علّت است ازقبیل:

بد و بندم من ازیرا که تن و جان را عقل بستست و بتن بسته و حیرانم

دیوان ناصرخسرو، طبع طهران، ص ۲۸۱

زیراکه تا بصبح شب دوشین بیدار داشت بادهٔ نوشینم

همان مأخذ ، ص ۲۷۰

مولانا در این ابیات تفاوت عمل مردکامل و ناقص را از لحاظ عاقبت و

نتیجهٔ کلّی ومقبول بودن ونا بودن نزد خدا بیان می‌کند ازآنروکه عمل ساحران باکارموسی درصورت همانند بود ولی میان‌آن دوفرق عظیم ودور و درازوجود داشت برای آنکه عمل ساحران کفروخذلان بیارمی‌آورد ونتیجهٔ آن، دوری‌ازحق و لعنت و سوء خاتمت و بد فرجامی‌بود وکار موسی سبب هدایت و ایمان و نزدیکی بخدا می‌شد و نتیجهٔ آن ، حسن عاقبت ونیک انجامی‌بود، قصّهٔ موسیٰ با ساحران چند نوبت درقرآن کریم یاد شده ازآنجمله (طه، آیهٔ ۷۰-۵۷).

کافران اندر میری بوزینه طبع آفتی آمد درونِ سینه طبع

ب ۲۸۱

میری : مخفّف و اماله شدهٔ کلمهٔ «مراء» است درعربی بمعنی جدل و اعتراض ازروی خود بینی و تحقیرغیر.

طَبْع : کیفیّت‌آفرینش و ترکیب وجود انسان باعتبارقبول وظهورخیر وشرّ، سرشت: جبلّه، حالتی قلبی که صاحب‌آن بسبب قساوت پذیرای حق و دعوت انبیا نشود ازطبع بمعنی مهر زدن . درمصراع اوّل بمعنی اوّل و دردوم بمعنی دوم است.

بوزینه طبع : مانند بوزینه ازآن جهت که اعمال انسان را حکایت وتقلید می‌کند چنانکه شرح آن پس ازین بیت‌آمده است ودرین باره گفته‌اند:

لَیْتَهُمْ کانوا قُروداً فَحَکَوْا شِیَمَ النّاسِ کَمٰاتَحْکِی‌الْقُرود

ربیع الابرار، باب الوحوش

او گُمان بُرده که من کردم چو او فرق را کَیْ داند آن استیزه رو

ب ۲۸۳

استیزه رو، ستیزه رو: لجوج، مُبْرِم درمخالفت. (جع :فرهنگ نوادر لغات وتعبیرات،ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : ستیزه‌رو.

گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند هر دو با هم مروزی و رازی‌اند

ب ۲۸۸

مروزی و رازی: دوچیز دور ازهم ومخالف ، ظاهراً بمناسبت آنکه مرو درمشرق ایران وری درمغرب واقع‌است ویا بلحاظ تعصّب اهل مرو درتسنّن و تعصّب اهل ری درتشیّع ، این تعبیر بصورت: مرغزی و رازی نیز مستعمل است، نظیر: مرغزی و بخاری، مغربی وطوسی . (جع: فرهنگ نوادرلغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ جلدهفتم دیوان کبیر درذیل: مرغزی ورازی، مغربی وطوسی . امثال وحکم دهخدا درذیل : رازی را چکاربا مروزی یا مرغزی.)

هریکی سوی مقامِ خود رود هریکی بر وَفقِ نامِ خود، رود

ب ۲۸۹

مقصود اینست که مؤمن ومنافق اگرچه بظاهردراداء وظائف دینی اشتراك دارند سرانجام آن دویکسان نیست زیرا که منافق به آخرین درجهٔ جهنّم میرود اِنَّ الْمُنافِقینَ فِی الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النّارِ (النّساء ،آیهٔ ۱۴۵) و منزلگاه مؤمن بهشت است ویاآنکه منافق بروفق نام خود پیوسته بسبب تکرار اعمال منافقانه دردورویی ونفاق پیش میرود وعُقده برعقده وحجاب برحجاب می‌افزاید و تیره دل‌تر می‌شود برخلاف مؤمن که بواسطهٔ اخلاص نیّت و دوام عمل دورازریا روزبروز درایمان قوی‌ترثابت قدم‌تر می‌گردد وروشنی برروشنی می‌افزاید .

مؤمنش خوانند جانش خوش شود ور منافق تیز و پُر آتش شود

ب ۲۹۰

منافق کسی است که برخلاف حقیقت می‌خواهد که درزمرهٔ نیکمردان‌و پاك دینان محسوب شود پس ازین نام شرم دارد واگر اورا مؤمن بخوانند خوش دل وخرّم می‌گردد زیرا دراین صورت بمقصود خود نائل می‌شود.

گر نه این نام اشتقاقِ دوزخست	پس چرا دروی مذاقِ دوزخست
زشتیِ آن نام بَد از حرف نیست	تلخیِ آن آب ِبحر از ظرف نیست
حرف ظرف آمد درو معنی چو آب	بحرِ معنی عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتاب

ب ۲۹۶-۲۹۴

أمّ الکتاب : لوح محفوظ در لسان شرع ، علم حق تعالی بوجه شمول و کلّیّت . (لطائف الاشارات ، از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، تفسیر امام فخررازی ، چاپ آستانه ، ج ۵ ، ص ۳۱۰ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳: ص ۲۰۱ .) وَعِنْدَهُ اُمُّ الْکِتابِ (الرّعد ، آیهٔ ۳۹) .

جهنّم و دوزخ را باطن و اصلی است که نزد صوفیّه عبارت است از ملکات بد واخلاق زشت و نفسانی و ظاهر وصورتی که آتش وانواع عذاب خارجی است بنابراین مبدأ نفاق و هر عمل زشت دیگر ، دوزخ باطنی است که سرچشمهٔ همهٔ اعمال نا شایسته و نا مشروع است و همچنانکه در اشتقاق لفظی از لفظ دیگر میان مشتقّ ومشتقٌ منه مناسبتی وجود دارد مابین اعمال وملکات واخلاق هم ، این مناسبت موجوداست واین تأثیری که لفظ نفاق از کراهت ونفرت بوجود می‌آورد خاصیّت حروف نیست بلکه اثریست که از آن صفت بد براین لفظ منعکس می‌گردد مثل اینکه شیرینی و تلخی که درآشامیدن آب حسّ می‌کنیم هم از آبست و بکاسه وپیاله ارتباطی ندارد آنگاه بمناسبت ذکر معنی متوجّه می‌شود که اصل هر معنی که درجهان خارج است ذات حق واسما وصفات پاك اوست و ازینرو آنرا « بحرمعنی » می‌خواند چنانکه گفته است :

گفت اَلْمَعْنی هُوَالله شیخ دین	بحر معنیهای ربّ العالمین

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۳۳۸

برای توضیح بیشتر دربارهٔ اینکه اخلاق بد ، اصل جهنّم است به مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۳۷۳ ببعد ، مراجعه فرمایید .

بحرِ تلخ و بحرِ شیرین در جهان　　در میانشان بَرْزَخٌ لا یَبْغیان
ب ۲۹۷

بَرْزَخ : حائل میان دوچیز، فاصلهٔ مرگ تا رستخیز، عالم مثال، روح اعظم، صورت محسوس مرشد، جسم . (کشّاف اصطلاحات الفنون ؛ محیط المحیط درذیل : برزخ).

اشاره است به : مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیانِ ، بَیْنَهُما بَرْزَخٌ لا یَبْغِیانِ . (الرّحمٰن ، آیهٔ ۱۹ ، ۲۰) که عامّهٔ مفسّرین آنرا به دریای شور و شیرین ودریائی درآسمان و دریائی درزمین و خلیج پارس وبحرالرّوم و دریای محیط و دریاهای دیگر و شیعه به علی و فاطمه و برزخ را به حضرت رسول اکرم (ص) ولؤلؤ و مرجان را به حسن وحسین علیهما السّلام تفسیر کرده‌اند وصوفیّه به کفروایمان و قلب ونفس وخوف و رجا و قبض و بسط و اُنس وهیبت تأویل کرده‌اند ومقصود مولانا به احتمال قوی نفاق و اخلاص یا کفروایمان ویا اخلاق نیکٔ و اوصاف زشت است .

جع : تفسیرسهل بن عبدالله تستری ، چاپ مصر، ص۱۴۷ ، تفسیرطبری، طبع مصر، ج ۲۷، ص ۶۸ ، تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران ، ج ۵، ص ۲۰۷ ، لطائف الاشارات ازابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، تفسیر امام فخررازی، ج ۸، ص ۱۹ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج۲ ، ص ۲۵۰) .

وانگه این هردو زیکٔ اصلی روان　　درگذر زین هردو رَو تا اصلِ آن
ب ۲۹۸

می‌توان گفت که ایمان وکفروتمامت صفات متضادّ بایجاد حق وجودیافته ومنشأ آن همه یکٔ چیزاست و اگردرعالمِ خارج اختلاف دارند نظر باصل که ایجاد موجداست هیچ اختلافی موجود نیست وشاید که ناظرباشدبعقیدهٔ صوفیّه که جمیع کائنات را مظهر اسما وصفات حق میدانند و بنابراین ، کفر،مظهراسم « مُضِلّ » وایمان مظهراسم « هادی » است ومبدأ این هردویکی‌است پس سالکٔ

باید که از تفرقه و دو بینی درگذرد و نظر براصل گمارد و بنظر جمع و وحدت درعالم نگرد تا درحضیض کثرت گرفتار نماند. همین معنی مستفاد است از آیهٔ: کُلاًّ نُمِدُّ هٰؤُلاءِ و هٰؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّکَ. (الاسراء، آیهٔ ۲۰) نیز مثنوی، ج۱، ب ۲٤٤٦ ببعد.

زرِّ قلب و زرِّ نیکو در عیار — بی مِحکّ هرگز ندانی زاعتبار
هر کرا در جان خدا بنهد مِحَکّ — هر یقین را باز داند او ز شکّ
در دهانِ زنده خاشاکی جهَد — آنگه آرامد که بیرونش نهَد
درهزاران لقمه یک خاشاکِ خُرد — چون درآمد حسّ زنده پی ببُرد

ب ۳۰۲-۲۹۹

چون حقّ و باطل و قلب وخالص دوشا دوش یکدیگرپدید می‌آید و در جهان روانست بناچارمیزانی برای تشخیص وتمیزآنها ضرورت دارد: آن‌میزان بعقیدهٔ مولانا دل‌پاك واحساس باطنی‌است که محکّ قلب وخالص‌است ولی‌آن احساس باید که ازغرض وهوای نفسانی پاك باشد تا راست بسنجد و بهیچ سو متمایل‌نشودآنگاه احساس باطن راکه مهذّب شده‌باشد مثال میزند بدهان زنده که خاشاکی‌را درهزارلقمه حسّ می‌کند واز شرط «زنده» بقیاس‌معلوم می‌شود که دهان مرده این حسّ را ندارد و بنابراین هرگاه احساس باطنی هم مردهٔ شهوت وافکندهٔ غرض باشد خاصیت تشخیص وتمیزرا ازدست می‌دهد وبیش بکارنیاید.

حِسِّ دُنیا نردبانِ این جهان — حِسِّ دینی نردبانِ آسمان
صحّتِ این حسّ بجویید ازطبیب — صحّتِ آن حسّ بجویید ازحبیب

ب ۳۰٤،۳۰۳

مقصود ازحسِّ دنیا حواسّ ظاهری یا بطور کلّی فهم وادراکی است که

متوجّه اغراض نفسانی و کسب مال و جاه و برای مقصود نامشروع ومدارج دنیوی باشد ومقصود از «حسّ دینی» احساس وعقل پاك و ادراك باطنی است که انسان را بمراتب کمال و خیر و سعادت حقیقی می‌خواند واین حسّ بعنایت و هدایت پیرومعشوق حقیقی نیازمنداست واوست که این استعداد فطری را ازراه صحیح و درست جامهٔ فعلیّت می‌پوشاند و راست و مستقیم می‌دارد چنانکه اگر نقص وعلّتی بحواس بیرونی راه یابد علاج آن درعهدهٔ طبیب جسمانی است و براهنمائی و مراقبت اوطفل نوزاد پرورش درست و تمام حاصل می‌کند و قوای اوبرشد و کمال توانند رسید.

صحّتِ این حس ز معموریِّ تن   صحّتِ آن حس ز تخریبِ بدن

ب ۳۰۵

معموری تن عبارتست اززنده داشتن و کارفرمودن قوای غضبی وشهوانی که سبب تنزّل وتباهی جان وفساد جهانست وغرض ازتخریب بدن رام کردن و باعتدال نگاه داشتن آنهاست نه آنچه ازظاهراین تعبیر وامثال آن ممکن است در تصوّرآید چنانکه بعضی بغلط گمان می‌کنند که صوفیّه بحفظ نیروی بدن ورعایت بهداشت وزندگی بی‌اعتنا بوده‌اند چه این امری است خلاف عقل ودر حدّخود محال زیرا ممکن نیست که انسان خودرا مکلّف بداند ووسیلهٔ اداء تکلیف وقیام بوظائف عبودیّت وسلوك راکه نفس و بدن است ویران کند و از میان ببرد با اینکه محو شهوت و غضب اگرهم ممکن باشد فائده‌ای برآن متصوّرنیست ازآن جهت که این نیروها واسطهٔ آبادانی جهانست و با همین بدن و قوای بدنی سالك می‌تواند بمدارج کمال ارتقا یابد، نهایت آنکه این قویٰ باید مسخّرانسان باشد و بر اوحاکم ومسلّط نگردد وهرگاه که هدف و کیفیّت استعمال آنها تغییر یابد و در راه مصلحت بکاررود، وجودآنهاسبب پیشرفت وترقّی وسعادت است نه انحطاط وخذلان ودرحقیقت آنچه برای سالک اهمیّت دارد ترك تعلّق ودلبستگی است

نه ترك مباشرت اعمال مادّی واموردنیوی وتفاوت روش صوفیان بزرگ که آنرا «فقرمحمّدی» می‌نامند با راه و رسم راهبان که آنرا «فقرعیسوی» می‌گویند از همین اصل پدید می‌آید و ما می‌دانیم که هیچ سالکی چشم خود را کور وگوش خویش را باختیار کر نمی‌کند و دست بخودکشی نمی‌زند تا بتوان تخریب بدن و یاکشتن نفس را بمعنی ظاهری آن تعبیر و تفسیر نمود ومولانا خود زن و فرزند داشته ودرس می‌گفته ودراموردنیوی دخالت می‌کرده ومجالس رقص وسماع بر پامی‌نموده واز چلّه‌نشینی تبرّی داشته‌است واین اصل مهمّ را دردفترپنجم (داستان طاووس و حکیم) بصراحت بیان فرموده است، شمس تبریزی نیز ترهّب وچلّه نشینی راکه بگفته‌ٔ او روش متابعان موسی است بشدّت انکارنموده است و ما بجای خود درین باره بتفصیل بحث خواهیم کرد.

امّا این نکته مسلّم است که هرکس که مستغرق شهوت گردد و بجز کام جوئی وهوس رانی مقصدی نداشته‌باشد؛ درکاردنیا ودین بجائی نمی‌رسد بنابراین صوفیان داشتن مقصدعالی وهدفهای بلند انسانی را برای سالك شرط کرده‌اند وچون حصول این مقصود بدون ترك هوی وهوس میسّر نمی‌شود کشتن نفس‌را بمعنی حقیقی خود برهروان وسالکان توصیه نموده و «تخلیه» را مقدّمهٔ «تحلیه» شمرده‌اند چنانکه مولانا فرموده‌است:

«وجود شیخ کامل برمثال حمّام است چنانکه در وقت دخول حمّام تا از جامها و غیره تجرید نشوی طهارت ظاهر حاصل نمی‌شود و از اوساخ بدن تنقیه نمی‌یابی وازجنابت پاك نمی‌شوی همچنان تا پیش شیخ راستین نیز ازهستی و خود پرستی مجرّد نشوی بعیش مجدّد نزنی (ظ: نرسی) وبطهارت قیامت نرسی و از جنابت باطن که خیانت نفس است طاهر نگردی.» مناقب افلاکی، طبع استانبول، ص۳۲۲.

راهِ جان مر جسم را ویران کند　　بعد از آن ویرانی آبادان کند

کرد ویران خانه بهرِ گنجِ زر / وز همان گنجش کند معمورتر
آب را بُبرید و جو را پاك کرد / بعد از آن درجو روان کرد آبِ خورد
پوست را بشکافت وپیکان راکشید / پوست تازه بعد از آنش بردمید
قلعه ویران کرد و از کافر ستد / بعد از آن برساختش صد برج وسَدّ
ب ۳۱۰-۳۰٦

این ابیات را می‌توان بدو صورت تفسیر کرد : نخست آنکه پس ازدوران ریاضت ومجاهده وبازگشت نفس باعتدال، سالك می‌تواند بحال عادی برگردد وبخورد وبپوشد وازلباس نرم وغذای لذیذ بهره گیرد بلکه مانند مردم صاحب نعمت و شاد خوار طلب لذّت کند چنانکه مریض پس ازعود صحّت، پرهیز را می‌شکند ودارو ودرمان‌را ترك می‌گوید چنانکه این عمل را درسیرهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر ومعروف کرخی می‌توان دیدوآنرا صوفیّه « بسط حال » و نیز « بسط معرفت » نامیده‌اند وبعقیدهٔ این دسته کسی که از مجاهده رَست و به مشاهده رسید روش خود را درمعیشت بحکم مشاهده عوض می‌کند و حکایات بسیار از ابوسعید ابوالخیر درین باره نقل کرده‌اند (کشف‌المحجوب ،ص ٤٥۰، تذکرة الاولیا ، ج ۲ ص ۳۳۸) ومحمّد غزّالی این مطلب را بتفصیل و با ذکرشواهد ازسیرهٔ حضرت رسول (ص) ورفتارمعروف کرخی وسهل بن عبدالله تستری بیان کرده‌است. (احیاء العلوم، طبع مصر، ج۳، ص۷۱).

دوم آنکه سالك پس از مجاهده وتسلّط برهوی[1] وآرزوهای نفسانی وترك لذّات ومشتهیات مادّی، ازین عالم ودرجه، قدم برتر می‌نهد وافق نظرش گشاده‌تر می‌گردد چنانکه این خوشیها درچشم وی حقیر ومختصر می‌آید وآنگاه ازمشاهدهٔ معانی غیبی وادراکات قلبی خوش می‌شود ولذّت می‌برد، لذّتی که جاویداست‌و با رنج روح و ضعف تن و انحطاط همّت همراه نیست وخوشیی که تمام خوشیهای جهان پیش آن ببرگ کاهی نمی‌ارزد و بهرصورت (خواه معنی اوّل و خواه معنی

دوم) حدوث این حالت ونیل بدین مرتبه، نتیجهٔ مجاهده و سلوك است که مولانا آنرا «راه جان» نامیده‌است.

وتمثیل بدن به قلعه ونفس به دشمن مذکوراست دراحیاءالعلوم، طبع مصر، ج۳، ص ٦ . وعین این مضمون که درمثنوی است هم درمعارف برهان محقّق و هم در مقالات شمس توان دید :

«اکنون گرد قلعهٔ وجود خود درآو جنگ کن وهیچ محابا مکن درخرابی او چون شهردیگرانست ، هر دروازه‌که استوارتر است بسوزان و چون قلعهٔ تو شود و ملك مسلّم شود آنگاه عمارت می‌کن .» معارف برهان محقّق ، طبع طهران، ص ۳۱.

«تا قلعه از آن یاغی بوده‌باشد ویران کردن اوواجب بود وموجب خلعت بود وآباد کردن آن قلعه خیانت بود و معصیت بود چون قلعه ازیاغی بستدند و علمهای پادشاه برآوردند بلك پادشاه درآمد بعدازآن ویران کردن وخراب کردن قلعه غدرباشد وخیانت وآبادان کردن آن فرض عین وطاعت وخدمت .

تسبیح و دین وصومعه آمد نظام زهد زنّار وکفر ومیکده آمد قوام عشق»

مقالات شمس تبریزی، نسخهٔ عکسی .

کار بی چون را که کیفیّت نهد اینکه گفتم این ضرورت می‌دهد

گه چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین

ب ۳۱۱، ۳۱۲

اکثر متکلّمین معتقداند که حق تعالی[1] قادراست بر فعل و ترك آن و هیچ امری بروی لازم نیست وقدرت او متعلّق است بجمیع ممکنات برخلاف حکما که گفته‌اند ایجاد عالم برنظام موجود ازلوازم ذات حق تعالی است وتفکیك آن جایز نیست ومنتهی می‌شود به فرض نقصان وبرخلاف ثنویان که می‌گویند خدا

قادر بر شرّ نیست و نیز حکما که در ایجاد قائل‌اند بوسائط بدینگونه که صادر اوّل را که عقل است به‌ایجاد حق فرض می‌کنند وایجاد موجودات دیگر را از عقول و نفوس وعناصر ومواليد، مطابق اصول خود بوساطت عقل اوّل می‌شمارند ومولانا بنابر عقیدهٔ متکلّمین که مبنای دینی دارد می‌فرماید که فعل حق را بهیچ کیفیّتی محدود نتوان کرد و او آنچه خواهد می‌کند و قدرتش بر اضداد همچنانست که بر اشباه و امثال و این تصرّف و قدرت نمائی است که حیرت و دهشت بار می‌آورد و کار دین است از آن جهت که سالک هرچند در درجات ایمان پیش می‌رود ومعرفتش فزونی می‌گیرد بعظمت ذات وشمول واحاطهٔ قدرت خدا بیشتر پی می‌برد.

برای اطّلاع از عقیدهٔ متکلّمین و حکما، رجع: کشف الفوائد، طبع طهران، ص۳۹؛ کشف المراد، طبع صیدا، ص۱۷۴-۱۷۲، شرح مواقف، طبع آستانه ج۳، ص۵۲-۴۱.

ومی‌توان گفت که راه وصول تنها ریاضت ومجاهده نیست بلکه گاه بی تحمّل ریاضت وبمحض عنایت وکشش، وصول بحق دست می‌دهد وخداوند قادراست که طالب را بیک نظر ودریک لحظه بکمال ووصال برساند ویا آنکه با وجود سلوک دائم و ریاضتهای متواتر، محروم و بی‌نصیبش دارد زیرا فعل حق منزّه از کیفیّت است وبنده را براو حکمی لازم نمی‌شود چنانکه حکما درمسألهٔ ایجاب خلق ومعتزله درلزوم وعد و وعید پنداشته‌اند.

نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیران وغرق ومست دوست

ب ۳۱۳

حیرت بر دو نوع است یکی حیرتی که منشأ آن شکّ وتردّد خاطر ومرادف جهل است ونتیجهٔ آن گمراهی وبی ایمانی است، درمصراع اوّل این نوع، مقصود

است ودوم حیرتی که ازفرط معرفت وغلبهٔ شهود جمال برمی‌خیزد ومصراع دوم اشاره بدین‌حیرت‌است واوّلین را «حیرت مذموم» ودومین را «حیرت ممدوح» گفته‌اند وابن عربی در بارهٔ حیرت بمعنی دوم می‌گوید: «فَالْحائِرُ لَهُ الدَّوْرُ وَالْحَرَکَةُ الدَّوْرِیَّةُ حَوْلَ الْقُطْبِ فلا یَبْرَحُ مِنْهُ.» فصوص الحکم، طبع بیروت، ص ۷۳.

آن‌یکی‌را روی اوشد سوی دوست وآن‌یکی‌را روی اوخودروی‌اوست

ب ۳۱۴

مقصوداینست که‌حیران‌جمال،همواره‌متوجّه‌حق‌است‌وچشم بر دیدارمی‌گمارد وحیران گرفتارشک ازخودوخودی‌نرسته‌وجهت سیرومنتهای امل‌اوخوداوست وخود پرست‌است نه خدا پرست ویاآنکه حیران جمال بردوقسم‌است یکی‌آنکه درراه است وروی درخدا دارد ودیگر کسی که از خودی خود فانی و بحق باقی شده ودیدن اودرحکم دیدن حق است‌چنانکه پیغمبر(ص) فرمود: مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأَی الْحَقَّ. (احادیث مثنوی،انتشارات دانشگاه طهران، ص ۶۳.) وشارحان مثنوی اوّلین را صاحب مرتبهٔ عین الیقین و دومین را صاحب درجهٔ حقّ الیقین گفته‌اند و بهرصورت که فرض کنیم بیان فرق میان سالک و واصل خواهد بود.

روی هر یک می‌نگر می‌دار پاس بوک گردی تو ز خدمت رُوشناس

ب ۳۱۵

روشناس: کسی که چهرهٔ مرد حق را از باطل باز شناسد، مشهور و معروف:

می‌دان که دل ز روی شناسان‌آن سراست

مشمارش از غریب شماران این سرا

خاقانی

چون بسی ابلیسِ آدم روی هست پس بهر دستی نشاید داد دست

ب ۳۱٦

اندرزی است برای طالب که بظاهر حال و دعوی شیخی و ارشاد و داشتن خانقاه و مسند فریفته نگردد و تسلیم هر مدّعی نشود زیرا همیشه مردمی بوده‌اند که برگزاف و بباطل و برای احراز ریاست، خودرا بصورت اهل حقیقت آراسته ودعوی رهبری و پیشوائی کرده ومردم ساده دل را بدام افکنده‌اند بخصوص در روزگار مولانا که درویشی رونق عظیم داشته و مایهٔ رسیدن بمال و جاه دنیوی بوده‌است چنانکه شیخ عطّار نیز این مضمون را بدین صورت بیان می‌کند:

بسی دجّال مهدی روی هستند که چون دجّال از پندار مستند

پیِ دجّال جادو چند گیری نه وقت آن که آخر پند گیری

الٰهی نامه

و نظیر آن ازگفتهٔ مولانا :

درین بازار طرّاران زاهد شکل بسیارند

فریبندت اگر چه اهل و با عقل متینی تو

دیوان، ب ۲۲۹۸۱

حرفِ درویشان بدُزدَد مَردِ دون تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

ب ۳۱۹

سلیم : بی‌گزند، مجازاً، ساده دل، گول و ابله، خوش باور، شاید ازآنرو که گزند وزیان نمی‌رساند. (فرهنگ نوادر لغات وتعبیرات، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران درذیل : سلیم.)

شیرِ پشمین از برای کَد کنند بو مُسَیلم را لقب احمد کنند

ب ۳۲۱

شیرِ پشمین: مجسّمه‌شیر که ازبافتنی‌ها سازند و درونش از پشم پُر کنند و مقصود مولانا پیران مدّعی پشمینه پوش‌است،

بومُسَیْلِم: مسیلمهٔ کذّاب است که از بنی حنیفه بود وادّعای پیغمبری کرد ومیان وی و مسلمین جنگی سخت اتّفاق افتاد وسرانجام کشته شد وآن فتنه فرونشست، سال ۱۱ هجرت (طبری طبع مصر، ج۳، ص ۲۵۴-۲۴۳).

و استعمال «بومسیلم» بجای «مُسَیْلِمه» از نوع مسامحات متقدّمان است دراستعمال کنیه نظیر: با عبدالله بجای عبدالله. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، انتشارات بنگاه ترجمه ونشرکتاب، ص۳۲۹) وابومنصور بجای منصور. (تفسیرابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص ۵۴۳).

بومُسَیْلِم را لقب کذّاب ماند مر محمّد را اولُوالاَلْباب ماند

ب ۳۲۲

مسیلمه که خود را «رحمٰن الیمامة» می‌نامید نزد مسلمانان به کذّاب مشهور شد، مصراع دوم ناظراست به‌آیاتی که درآنها تعبیر «اولولالباب» آمده است ازقبیل: «وَمایَذَّکَّرُ اِلا اُولُوا الاَلْبابِ» البقرة: آیهٔ ۲۶۹. و مقصود از آن شهرت نیک است نه اینکه حضرت رسول‌را (ص) اولوالالباب گفته‌اند.

آن شرابِ حق‌ختامش مُشکِ ناب باده را ختمش بود گند و عذاب

ب ۳۲۳

باده: آب انگوری که اندکی بجوشانند و در ظرف کنند تا تخمیر شود، این نوع را بنی امیّه معمول کرده بودند و «باذق» می‌نامیدند (مخصّص ابن سیده، طبع بولاق، ج۱۱، ص۸۱، تاج العروس درذیل: باذق.)، مطلق شراب.

اشاره است بدانچه درقرآن کریم در وصف شراب بهشتی آمده است: «یُسْقَوْنَ مِنْ رَحیقٍ مَخْتُومٍ، خِتامُهُ مِسْکٌ.» المطفّفین، آیهٔ ۲۵، ۲۶.

درپایان این داستان باردیگر عمل مرد مُحقّ ومُبْطِل را ازلحاظ نتیجه و عاقبت مقایسه می‌کند ومسیلمه و حضرت رسول اکرم (ص) را مثال می‌زند که اوّلین بدنامی ببار آورد واز آن حضرت نکونامی و آثار خیرو برکات دائم درجهان بجای ماند وباز شراب بهشتی‌را که سر بمُهراست وبا مشک مُهر زده‌اند وسردرد و خمار نمی‌دهد با شراب انگوری مثل می‌زند که حاصل آن زوال عقل و بدمستی وعذاب آخرتست.

مأخذ و نقد و تحلیل این داستان : مأخذ این داستان‌را درکتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (ص۷-۶) ازروی تفسیر ابوالفتوح رازی طبع طهران، ج۲؛ ص۵۷۹ــ۵۷۸ نقل کرده‌ام و درذیل آن مواضع دیگررا نیز که این داستان درآنها مذکوراست نام برده‌ام، روایت ابوالفتوح را بامختصر اختلافی درعبارت درتفسیرکشف الاسرار (انتشارات دانشگاه طهران، ج۲؛ ص ۱۱۸ــ۱۱۷) هم‌می‌توانید ببینید، درکتاب قصص‌الانبیاء انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب که ظاهراً تألیف پسر یا نوهٔ ابوالقاسم منصوربن خلف بن حمّود مغربی است (متوفی ٤١٥) که در رسالهٔ قشیریّه بارها نامش ذکر شده و عبدالغافر فارسی شرح حالش را در سیاق آورده است، این روایت بصورتی نقل شده است که با روایات دیگر تفاوت دارد واز بعضی جهات بروایت مثنوی نزدیک‌تر است واینک دراینجا نقل می‌کنیم:

« قصّهٔ نود ودوم : اصل ترسائی، واصل این هم ازبولس بود که ملکی بود در بنی‌اسرائیل، او با قومش بعیسی علیه السّلام گرویده بودند و پیوسته با جهودان حرب کردی وآن قوم با وی برنیامدی، بولس گفت اگر خواهید که با ایشان برآیید مرا دستوری دهید تا بروم ومیان ایشان دوگروهی افکنم تا ازیشان برهید. ایشان دستوری دادند بیامد بره‌گذار ایشان وروی خود را سیاه کرد و سه شبان روز خودرا برسرراه ایشان بیفکند، هرکه اورا دید عجب می‌داشت. پس بولس ایشان را گفت مرا می‌شناسید گفت نه. گفت من بولسم، گفتند تو خبیث‌ترین جهودانی. گفت آری. لیکن عیسی را بخواب دیدم که بیامد و مرا طپانچهٔ زد چنانکه چشم من رفت. من ازو زینهارخواستم وتوبه کردم و ازدین جهودی بیزار گشتم، وگفتم دعاکن تا چشم من باز آید. دعاکرد چشمم باز آمد واین اثرطپانچهٔ اوست برروی. اکنون پیش شما آمدم خواهید عفوکنید وخواهید بکشید. ایشان گفتند که ترا عفو کنیم. آنگاه اوگفت که من توبه کردم ونیز بمیان

خلق نتوانم بود مرا صومعهٔ برآرید تا در آنجا عبادت کنم. برآوردند. در آنجا رفت تا روزگاری برآمد و خبرش در جهان برفت که هر که آن صومعه را زیارت کند خدای تعالی او را بیامرزد. خلق از اطراف روی آنجا نهادند. پس روزی که خلق بسیار جمع آمده بودند گفت درآیید تا من شمارا چیزی بیاموزم، خلق درآمد. گفت هرچه خدای تعالی[۱] آفرید از پیل تا پشه همه برای منفعت خلق آفرید، ایشان گفتند: آری چنین است. گفت پس چرا این خوکان فربه را بجای می‌مانید و نمی‌خوارید گوشت ایشان را بخوارید. ایشان گفتند راست می‌گوید. گوشت خوك خوردن گرفتند. پس درصومعه استوار کرد چندگاه، آنگاه درصومعه باز کرد وخلق را گفت درآیید تا شما را چیزی آموزم. درآمدند. گفت می‌بینید که آفتاب ازسوی مشرق برمی‌آید. گفتند آری. گفت شما نمی‌دانید که خدای تعالی[۱] آفتاب را ازنزد خود می‌فرستد روی بمشرق کنید. روی بمشرق آوردند. بازدرصومعه استوار کرد. چون یک چندبرآمد در باز کرد وخلق را گفت درآیید تا شما را چیزی دیگر آموزم. خلق درآمدند. گفت عادت جهودان آنست که چون کودك چهل روزه گردد ختنه کنند من این ازشما برگرفتم چون شمارا کودکی بیایدو هفت روزه گردد شما اورا بآب معبودیه برآرید تا دین خدای گیرد. چنان کردند که او گفت. بازدرصومعه دربست. چون یک چند بگذشت. بازدرصومعه بگشاد و خلق را گفت درآیید تا شمارا چیزی آموزم. درآمدند او: نستورو مار یعقوب و نوش را که ایشان داناتر بودند گفت هیچکس درجهان آن کرد که عیسی کرد از مرده زنده کردن وبیماران ومعلولان درست کردن ونابینا بینا کردن ایشان گفتند نه. بولس گفت مرا بدل می‌آید که مگرعیسی خدای بود که ازآسمان فرودآمده ودرزمین جای نیافت بهتر ازرحم مریم درآنجا شد و باز بیرون آمد وداد و عدل در روی زمین بگسترد و کارجهان بنظام وصلاح آورد و باز بآسمان شد. بعضی گفتند که چنین است که تومی گوی وبعضی گفتند پسرخدای است. گفت این نیز

شاید بودن . وبعضی گفتند هنباز خدای بود . ودر میان اختلاف افتاد . تا همه با هم حرب کردند ومسلمانان همه کشته شدند چنانکه ازایشان چهل تن بیش نماند . آنگاه آن ملعون کاردی درشکم خویش زد وخود را بکشت وکافر از این جهان بیرون شد. وآن چهل تن از میان خلق بیرون شدند و بکوهها رفتند و صومعها ساختند تا وقت پیغمبر علیه‌السّلام. « ص۳۹۸–۳۹۶.

این داستان ساختگی ومجعول است ولی بعضی نکات درست در آن هست، مطالب نادرست نیز دارد، اینکه بولس دراصل یهودی ودر آغازکار از مخالفین سرسخت مذهب مسیح و از علمای یهود بود صحّت دارد مثل اینکه حواریّین نیز دراوّل امر یهودی بودند ولی او پس از آنکه بدین مسیح گروید از روی صدق و صفا دربیان اصول مسیحیّت وترویج آن کوشید ویکی ازبنیان‌گزاران دین مسیح بود که مسیحیّت را از کیش یهود جداساخت وعالم‌گیر ودنیا پسند کرد وسرانجام برسر همین مجاهدت بفرمان نرون بقتل رسید، بنابرمشهوردرسال ٦٤ یاپس از ٦٧ میلادی وبنابراین، خودکشی او که درروایت ابوالفتوح وقصص‌الانبیا می‌خوانیم بهیچ روی درست نیست.

یعقوب که‌مذهب یعقوبیّه بدو منسوب‌است ونسطورمرعشی که نسطوریان بدوانتساب دارند هیچیک معاصر بولس نبودند، اوّلین درقرن ششم و دومین درقرن پنجم می‌زیسته است، ملکا نیز نام شخصی نیست و مذهب ملکائی طریقهٔ پیروان کنیسهٔ رم و بمعنی مذهب ملکی وپادشاهی است. بی شک سازندگان این روایت اطّلاعات ومسموعاتی در بارهٔ آغاز کار بولس وعمل او درجدا کردن مسیحیّت ازدین یهود داشته‌اند واین حکایت را براساس اختلاف فرق مسیحی معروف ساخته وپرداخته‌اند. مج : قاموس کتاب مقدّس درذیل: پولس، محیط المحیط درذیل : ملک، عقب، نسطور.

مولانا براساس روایت دیگریا برحسب اطّلاعی که شخصاً از فداکاریهای بولس داشته نام او را ازین داستان بکلّی حذف کرده و این ماجرا را بوزیر

متعصّب پادشاه جهودی که در کشتن مسیحیان می‌کوشید نسبت می‌دهد ولی جریان قصّه شباهت تمام بروایت قصص الانبیا دارد، بریدن گوش و دست وزیر در این داستان شبیه است بقصّهٔ رزم پیروز با هیاطله که طبری در تاریخ خود نقل می‌کند. (تاریخ طبری، طبع مصر، ج۲، ص۸۳) بموجب روایت طبری وقتی فیروز پادشاه ساسانی (۴۸۳ – ۴۵۹، م) بجنگ خوشنواز پادشاه هیاطله می‌رفت، یکی از اصحاب خوشنواز حیلتی انگیخت و خواهش کرد تادست وپایش‌را بریدند وبرسر راه ایرانیان افکندند، اوایرانیان‌را فریفت و ببیابان بی‌آب و علفی کشانید و بدین سبب لشکر ایران مانده وکوفته شدند و بصلح تن دادند. مذاکرات مریدان با وزیر ونوشتن‌طومارهای متناقض درهیچ یک ازین روایتها دیده‌نمی‌شود وآن مباحث عرفانی ساختهٔ فکرخود مولاناست تنها درروایت ابوالفتوح وقصص‌الانبیا، ذکری ازطرح مسائل‌مختلف هست که ممکن‌است منشأ نوشتن طومارهای متناقض،فرض شود.

ارتباط این داستان بقصّهٔ شاه وکنیزك بوسیلهٔ ابیات‌آخرآن (بیت۳۱۶ ببعد) است که ازابلیسان مردم روی وفریب کاری‌آنها سخن می‌گوید واما هدف ومقصود اصلی ازین داستان،انتقاد تعصّبات مذهبی است که مردم جاهل درهر عهدی بدان‌گرفتاراند وریاست طلبان‌آن‌را دست موزهٔ آرزوهای پلید خود و فریب عوام ونیل بریاست وجمع اموال می‌کنند.

در روزگار مولانا هنوز جنگهای صلیبی بپایان نرسیده بود و مسلمانان و عیسویان بنام دین شمشیر کشیده، خون هم را می‌ریختند، فرق اسلامی با یکدیگر جدال داشتند وخصومت می‌ورزیدند، شیعیان از یکسو وفرق مختلف سنّت از حنفی وشافعی وحنبلی ومالکی بخون برادران خود تشنه بودند، حنفیان وشافعیان درشهرهای مهم ازقبیل‌اصفهان ونیشابوروبغداد هرچندی فتنه‌ای برمی‌انگیختند وکار بخراب کردن مدارس و سوختن کتب نیزمی‌کشید، این طوائف دینی با

پیروان تصوّف وفلاسفه نیز غالباً بنظر موافق نمی‌نگریستند و آنهارا آزار می‌کردند، در چنین محیطی مولانا که خود هم از مخالفت فقها وظاهر پرستان مصون نمانده بود، درین داستان ودرسخنان ومجالس خود بانتقاد متعصّبان برخاست واین روش دورازانسانیّت و خلاف عقل راکه زادهٔ جهل و بیگانگی از اسرار دعوت انبیا واولیاست بصراحت انتقاد کرد و یگانگی ووحدت انبیا وادیان را درضمن مثالها و همراه با ادلّهٔ روشن بیان نمود وگمان می‌رود که پس از دفاع ازطریقهٔ خود و شمس تبریز که درحکایت نخستین ممکن است مراد وی باشد، این مسأله که گرفتاری روزانهٔ مردم آن عصر بوده درنظر او بی نهایت اهمّیّت داشته و بدین علّت آنرا موضوع دوم ازدفتراوّل قرارداده‌است . بیان مولانا درانتقاد روش متعصّبان و باطل اندیشان بسیارروشن ومنصفانه وبطوری قاطع است که هرهوشمند صاحب نظروحقیقت پژوهی را متوجّه می‌سازدکه تعصّب برسردین و مذهب و عقیده کاری است برخلاف اصول انسانیّت وروش کسانی که خود صاحب دعوت و مؤسّس ادیان بوده‌اند، طرز بیان و نقل حکایت ازآغازتا پایان طوری است که گناه را بگردن رؤسا و ائمهٔ مذاهب و ارباب قدرت می‌افکند و عامّهٔ مردم را ازین ذنب لایغفر تبرئه می‌کند و این حقیقت را ما می‌توانیم ازفریب کاری وزیرو التماسها و زاریهای مریدان و اخلاص و قوّت ایمان آنها از یک سو و در نوشتن طومارهای متناقض ووعدهٔ جانشینی دادن به اُمرا ازجانب وزیرتزویرگر بخوبی دریابیم ، این همه برای آنست که مریدان و پیروان یکتا دل بهوش آیند وگول نخورند و آلت دست کسانی نشوند که ریاست را از طریق دین و اغفال مردم بی گناه، جُست وجوی کنند : کوششهای وزیرنموداری تأثیر تعصّب مذهبی است که براثرآن ممکن است اشخاصی خودرا از دست و پا ونعمتهای زندگی محروم سازند بخیال اینکه در دینی که مخالف آن هستند خللی ایجاد کنند ، این نکته قوّت تأثیر تعصّب را روشن می‌کند ولی زیانهای آن‌را نیز پیش چشم ما قرار می‌دهد ، عاقبت

کار وزیروخودکشی او خود بخود این نتیجه را می‌دهدکه اوعملی ابلهانه کرد و بدست خود انتقام آن را باز داد تا مسند نشینان نیز عبرت گیرند و خلاف و دوگروهی‌ازراه‌دین بوجود نیاورند.

اصل این داستان بسیارساده وخشک است ولی مولانا بنابر اسلوب خود نکات اخلاقی ومسائل‌فلسفی‌وکلامی‌وعرفانی‌را درقالب این‌حکایت‌فروریخته‌وآن را جانی‌وحیاتی‌ازحکمت وعرفان بخشیده‌است، نکته‌ای که برآن سخت‌تکیه‌می‌کند یگانگی انبیا واولیا و وحدت آنها با حق تعالی[1] است و اینک می‌پردازیم بنقل این داستان اززبان وی:

درمیانهٔ جهودان پادشاهی بیدادگرودشمن عیسی وعیسوی کُش بود،این پادشاه موسی وعیسی را که بمعنی متّحد و یک تن بودند بسبب تعصّب‌وکینهٔ مذهبی جدا ومخالف یکدیگرمی‌پنداشت‌واین خاصیّت غرض وتعصّب‌است که بصیرت‌آدمی‌را بعلّت دوبینی‌مبتلا می‌کند چنانکه‌هرگاه این علّت‌درچشم پدید آید انسان احول ودوبین می‌گردد ویکی‌را دوتامی‌بیند، دراینجا بمناسبت،داستان شاگرد احول و استاد را بحسب‌مثال وتوضیح مطلب‌نقل‌می‌کند ونتیجه می‌گیرد که پادشاه نیز بعلّت احولی ، درراه حقیقت مرتکب خطاهای بزرگ شد و بنام حمایت ازدین یهود،خون بسیار مردم ستمدیده و بی‌گناه را برخاک ریخت ، این پادشاه وزیری زیرک داشت ، اومی‌دانست که عقیده وایمان بزور وفشار از میان نمی‌رود بلکه قوی‌تروریشه‌دارترمی‌شود وخودمظلومیّت عامل نیرومندی‌عقاید وسبب توجّه ودلبستگی اکثریّت مظلوم بدانهاست ؛ ازین‌رو پادشاه را متقاعد ساخت که گوش ودست وبینی اورا ببرد و ازخودش براند و بپیروی عیسویّت اورا شهره سازد تا اومسیحیان را بدین حیله بفریبد ومحبّت خویش را دردلهای آنها مستقرّ وجای گزین کند ، شاه چنین کرد و او مقبول ترسایان شد و دعوت آغاز کرد ، عامه بدواقبال کردند واو اسرارانجیل ورسوم مسیحیّت را بدیشان

بازمی‌گفت ولی‌سخن اوبظاهروعظ ونصیحت ودرباطن دام ضلالت بود، چنانکه نفس بسیاراوقات ازراه مکر، راه ریاضت‌وعبادت‌را بسالک می‌نماید ومقصود اوایجاد غروروغفلت و یاصرف عمردرپوست وظاهرطاعت است ، بهمین دلیل حذیفة بن الیمان علائم‌وآثارنفاق ومواضع‌خطررا ازپیغمبر (ص) می‌پرسیدومسائل متعلّق بظواهرعبادات‌را ازقبیل طهارت ظاهر و شکّ و سهوفرومی‌گذاشت ، فریب‌کاری وزیروگول‌خوردن‌مردم بناگاه قلب مولانارا تکان‌می‌دهدوضمیرش را درلرزه می‌افکند زیرا اومی‌داندکه انسان تا چه حدّی ضعیف و افسون پذیر است وچه بسیارنیرومندان و زاهدان‌که باسباب پیدا یا پنهان دانسته یا ندانسته لغزیده وازراه صواب منحرف شده‌اند، این انسان با همه تقویٰ وزیرکی ازتأثیر عوامل درونی مصونیّت ندارد مگرخدا دستگیرشود واورا رهایی بخشد؛ براثر همین اندیشه مولانا دست بدعا برمی‌دارد ودرضمن دعا رمزی ازمکاید نفس و تأثیرآن درعبادات و احوال قلبی بازمی‌گوید : نفس را بموشی که غلّه از انبار می‌دزدد و یا دزدی که جرقّه‌های آتش‌را خاموش می‌کند تشبیه می‌نماید ازآن‌رو دیگر بار بخدا وعنایات اومتوجّه می‌شود ومسألهٔ خواب وآسایش انسان را در آن‌حالت‌که ازهرتکلیفی آزاد است بیاد می‌آرد وعارف‌را ازجهت فنای درحق بخفته تشبیه می‌کند ازآن‌جهت‌که خدا دروی تصرّف‌می‌کند واوخود ازتصرّف آزاد و محمول حق‌است واصحاب کهف‌را مثال‌می‌آرد امّا اصحاب‌کهف نزدوی اشخاص معیّنی نیستندکه در قرآن و روایات اسلامی خوانده‌ایم بلکه آنها درهر عهدی‌وجود دارند و نوعشان محفوظ است هر چندکه چشم ناقص ظاهر بین ایشان‌را ادراک‌نمی‌کند، دراینجا تفاوت نظرهارا باجمال بیان می‌فرماید ومی‌خواهد بگویدکه مرد خدا همیشه موجود است لیکن برای همه مشهود نیست زیرا همه چشم باطن بین ندارند و قصّهٔ لیلی وخلیفه را بحسب‌مثال می‌آوردکه او لیلی را بصفت زیبایی نمی‌دید چه ازداشتن چشمی چون چشم مجنون‌که جمال لیلی را در

می‌یافت محروم بود ، آنگاه بیداری وخواب را بسلیقهٔ خود تفسیر می‌کند و مردم ناقص را از جهت آنکه دربی آرزوهای باطل می‌روند و از اصل خوشی و لذّت بی‌خبرند خفته می‌انگارد ودرین مورد تمثیلی روشن وبسیار مؤثّر می‌آورد که نتیجهٔ آن توضیح احلام یقظه و توجیه آمال غلط انداز بصورت اضغاث احلام و خوابهای دور از حقیقت‌است پس از بیان این مطلب که دل هرهوشیاری را از احساس ضعف خود می‌لرزاند، راه نجات و رستگاری را نشان می‌دهد ، این راه بعقیدهٔ او توسّل بمرد خداست ، اوست که می‌تواند مارا از تصرّف خیال واندیشهٔ خطا برهاند، این مرد نجات دهنده شمس تبریزی ویاحسام الدّین چلبی‌است ، لیکن حسد مارا نمی‌گذارد که آنهارا بشناسیم ودست در دامن آنان بزنیم ، بدین مناسبت نکته‌ای چند در مذمّت حسد و عواقب نامطلوب آن می‌سراید ولی باز دری از امید می‌گشاید ازآن جهت که دل جلوه‌گاه حق‌است و جلوهٔ او آلودگی را قهراً می‌زداید ، وزیر مزوّر نیز حسود و بدسگال بود و زیان حسد را چشید وگوش و بینی خود را بشومی بدسگالی از دست داد ، باز متوجّه می‌سازد که بینی وزیر خاصیّت خودرا فرو گذاشته بود برای آنکه بینی مرکز قوّهٔ شامّه است و او بوبی ازحقیقت نیافته بود پس می‌توانیم بگوییم که اواز بُن وبیخ ، بینی نداشت و آنچه داشت و بباد داد صورت وشکل بینی بود ، وزیر وعظ می‌گفت ونصیحت می‌کرد ، مردم کم خرد فریفته می‌شدند ولی آنها که ذوق معنوی داشتند در آن فصاحت گفتار و الفاظ آراسته ، سوز معنی و اثرحقیقت نمی‌یافتند بلکه سخن رنگ آمیزرا سبب تیرگی وسیاهی درون می‌شناختند ، اومدّت شش سال بدین حالت می‌زیست ، مردم دلدادهٔ وی و بامید نجات ، واوبا شاه در مشورت وگفت وگوی پنهانی و طرّاحی فتنه وفساد ، عاقبت وزیر برای هریک ازسران مسیحیّت که دوازده تن بودند طوماری جداگانه ترتیب داد که مضمون هریکی خلاف دیگری‌بود ، این مضامین مختلف را مولانا خود برشمرده وما بجای خود شرح کرده وجهت اختلاف

آنهارا باز گفته‌ام؛ بی‌گمان دوازده امیردرین حکایت نموداری ازحواریین است که بنابرمشهوردوازده تن بوده‌اند، طومارها یادآور اجازه نامه و یا کرسی نامه است که مشایخ وصوفیّه برای خلفا وجانشینان خود می‌نوشته‌اند واکنون هم در میان آنها معمول است، این طومارها مطابق بسط وتفصیلی که درمثنوی می‌خوانیم به شانزده تا بالغ می‌شود ولی مولانا بصراحت می‌فرماید که وزیر دوازده طومار ترتیب داد وظاهراً نظر او باحصاء دقیق نبوده و می‌خواسته‌است وجوه اختلاف را شرح دهد، این اختلافات ربطی بمذاهب عیسویان ندارد ولی باطرق مختلف سلوك و روش مشایخ وصوفیّه ارتباط نزدیك دارد.

سپس مولانا بصراحت می‌گوید که آیین مسیح وروش عیسی یکرنگی ووحدت است واین خلاف انگیزی ازآثارفکر کوتاه سران دین ورؤسای مذهب است که از یکرنگی عیسی و دیگرپیغبران بویی نبرده‌اند، یکرنگی نزد وی مایهٔ عشق وگرمی است نه سردی وخلاف جویی. چنانکه ماهیان از بیرنگی آب سیر نمی‌شوند وبی آب زیستن نمی‌توانند، این مثال هم بنظروی کوتاه می‌نماید و بدین جهت سخن را بقدرت وسعهٔ رحمت می‌کشاند وباذکر مثالهای گوناگون ازظهورفیض رحمت درآب وآفتاب وزمین، مطلب را روشن می‌سازد وپس قدرت حق را درایجادعالم محسوس وجهان غیب و ظهورآن درمعجزات موسی و عیسی وحضرت رسول اکرم(ص) بیان می‌فرماید وبتصرّف حق در باطن آدمیان و زیر و زبر کردن افکار اشارت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که با خدا جزتسلیم راهی نیست، آنگاه همّتهای دون وفرومایه‌را که بغیر خدا آرامش می‌گیرند بیاد می‌آرد وسخنی چند مؤثّر وکارگر درتعلّق همّت باموز خسیس وفرودین می‌گوید و بمسخ باطن که حاصل دون همّتی وتخلّق به‌خلقهای نا پسندیده است اشارت می‌کند و باز توانایی حق را درتبدیل وسائل گمراهی به اسباب هدایت شرح می‌دهد تادرنتیجه معلوم گردد که تزویرمزوّران دراضلال خلق با توانایی حق پهلو نمی‌زند وحقیقت پنهان نمی‌ماند.

وزیر در خلوت می‌نشیند و در بر روی مریدان می‌بندد، مریدان زاری آغاز می‌کنند و نیازمندی خود را بوعظ و نصیحت بازمی‌گویند، وزیر ایشان را ملامت می‌کند که از علم نقلی درگذرید و گوش حسّ را ببندید و آمادهٔ سیر درونی که شناوری در دریا است بشوید و سلوک ظاهری را که بمنزلهٔ سیر درخشکی است بدرود کنید. مریدان می‌گویند که ما هنوز آمادهٔ چنان سیر و سلوکی نیستیم و بی پیر راه بجائی نمی‌بریم. سلوک باطن نصیب کسانی است که در معاملات و سلوک ظاهر بکمال رسیده باشند و ما در اوّل قدم فرو مانده‌ایم، این احتجاج قوی وزیر را خشمگین می‌سازد تا سخنی درشت. حاکی از عدم اعتماد مریدان بخود بر زبان می‌راند، مریدان از طریق نیستی و فنا پیش می‌آیند و بمثالی چند از طفل و دایه و چنگ و چنگی و نای و نای زن و کوه و صدا و شطرنج و شطرنج باز، فنای خود را در مرتبهٔ انفعال شرح می‌دهند، ذکر فنا و نیستی سالک در شیخ، راه را برای شرح فنا و نیستی خلق در حق بازمی‌کند و مولانا این موضوع را پیش می‌کشد و بصورتی این مطلب را ادا می‌نماید که بعقیدهٔ جبریان نزدیک می‌شود و او بدین مناسبت مسألهٔ جبر و اختیار را پیش می‌آورد و میان عقیدهٔ جبریان که ترک عمل و طاعت است با تذکّر جبّاری و غلبهٔ قدرت حق فرق می‌گذارد بدین دلیل که شهود جبّاری مستلزم رجوع بحق و عقیدهٔ جبری مورث اعراض از اوست، این بحث بسیار شیرین وجذّاب است ولی طرح اصلی وتفصیلی این مسأله، درمثنوی نیست، مولانا آن را درمواضع دیگر بتفصیل خواهد گفت.

وزیر در بحث فرو می‌ماند و سرانجام بنصّ متوسّل می‌شود و می‌گوید که فرمان عیسی چنین است که او خلوت را نشکنند و زبان از گفت‌وگو بسته دارد، این بحث میان وزیر و مریدان خاتمه می‌پذیرد زیرا با حصول نصّ قاطع، عقل از داوری معزول است وجای چون و چرا نیست.

آنگاه وزیر امیران را جدا جدا بخلوت می‌برد و هریک را وعدهٔ خلافت

وجانشینی خود می‌دهد وطوماری که بمنزلهٔ فرمان خلافت ودستورعمل است بدو می‌سپارد و پس از چهل روز خود را می‌کشد ، مریدان پس از عزاداری بفکر می‌افتند که خلیفهٔ او کیست و بدین مناسبت مولانا مسألهٔ احتیاج به پیشوای روحانی وشیخ‌را مطرح می‌کندو بآشکاری‌ می‌گوید که‌میان پیغمبروولیّ کامل وخدا فرقی نیست و اگرفرقی‌هست در ظاهر و صورتست چنانکه میان اولیا نیزتفاوتی وجود ندارد مگربلحاظ صورت امّا ازنظر معنی وحقیقت آنها یکی‌هستند وبراین معنی‌مثالی چند ذکرمی‌کند ازقبیل بینایی رچشم که بینایی یکی‌است ولی ما دوچشم داریم وچراغها که خود بصورت متعدّد و باشکال و رنگهای مختلف‌اند ولی روشنایی که حقیقت چراغ است وچراغ را برای‌آن می‌خواهیم یکی بیش نیست وهمچنین‌آب انگور و دیگرمیوه‌ها یک چیز است اگرچه عدد دانه‌های انگور و میوه که می‌فشریم بسیاراست ، پس این اختلاف و دوگانگی از رؤیت صورت برمی‌خیزد وما صورت‌را از پیش باید برگیریم تا بوحدت برسیم ؛ طرح وحدت اولیا ومردان حق منتهی‌می‌شود به‌اینکه حقیقت جهان نیزچنین است ویکی بیش نیست مانند نور آفتاب که بر بارهٔ شهرافتد وکنگره‌ها چند گونه سایه برزمین افکنند و اگر کنگره را درهم ریزیم تعدّد وکثرت مضمحلّ میگردد ، همچنین حقیقت هستی ، واحد است ومظاهر ، بسیاراند و لیکن چشم براصل باید گماشت که ثبات دارد نه بر مظاهر که معروض تغیّر و تبدّل است ؛ این نکتهٔ دقیق که یگانگی بشر و همه اجزای عالم است چون ممکن بود که انکار مخالفان را شدیدتر کند مولانا درین داستان بهمین تمثیل اکتفا می کند وتفصیل مطلب‌را بوقت‌دیگر می گذارد واین‌روش‌اوست که‌نخست مطلبی‌را باجمال می گوید وخواننده‌را بااندک یادآوری بحال خود می گذارد تاآمادگی بیشتربدست‌آرد ویکباره ازدست‌نرود.

هر یک از امیران دوازده‌گانه بلستناد طوماری‌که دارد مدّعی خلافت می‌شود و جدال ونزاع شخصی میان آنها روی می‌دهد و بسیارمردم برسر تعصّب

و هوا داری این خلفا جان خود را در می‌بازند ولی آنها که جان کمال یافته دارند بحیات جاوید می‌رسند، از این سخن مولانا نتیجه می‌گیرد که بقا، نصیب روحی است که بعلم و عمل، فعلیّت یافته و بکمال رسیده باشد، راه تکمیل نفس پیوستگی اولیاست ولی بهر کسی هم اعتماد نباید کرد و دل بدان کس باید سپرد که نور ولایت در گفتار و رفتارش نمایان باشد. این همان مطلب است که در آخر داستان پادشاه و کنیزك هم بدان اشاره فرموده بود و بدین ترتیب مولانا پس از بحثهای گوناگون و طرح چند قصّه باز بسر مطلب نخستین که داستان مورد بحث را بدان پیوسته بود بازگشت نموده است، پایان این حکایت بدینگونه است که مولانا اشارت می‌کند که نام و اوصاف حضرت رسول اکرم (ص) در انجیل وجود داشت و طایفه‌ای از ترسایان آن نام مبارك را حرمت می‌داشتند و درین فتنه که وزیر تزویرگر برپا ساخت آن طایفه در امان بودند و درپناه نام احمد (ص) ایمن زیستند، نتیجه آنکه هرگاه نام آن بزرگ حافظ جان و حیات مادّی باشد بی گمان حقیقت باطن او دستگیر دنیا و آخرت است وما باید بدان حقیقت پیوسته شویم.

لغات و تعبیرات: جهود ، نصرانی ، ناصره ، زو ، وُثاق ، طعنه ، میلان ، غرض ، رشوت بدل قراردادن ، گبر ، عشوه ده ، گره بر آب بستن ، پناه جان کردن ، حکم مُرّ ، شرّ وشور ، سوزن درزنان ، نوشیدن ، انگلیون ، غول ، نفس ، اخلاص ، مو بمو ، شناسیدن ، دجّال ، دام ودانه ، حفره زدن ، جوش کردن ، صدرالصّدور ، حضور قلب ، صِدْق ، ستارهٔ آتش ، سوزیده ، عنایت ، مقیم ، الواح ، سلطانیان ، خواب حسّی ، صحرای بی‌چون ، درداد وداور کشیدن ، کرکس زرّین ، فالق الاصباح ، منبسط ، دربندان ، لگدکوب ، آب ، بخویش آمدن ، سایهٔ یزدان ، دایه ، سایه ، آخرالزّمان ، وادی ، دامن کسی تافتن ، عُرْس ، عَقَبه ، جَسَد ، بینی کردن ، سیر در گوزینه کردن ، نکته ، جُلّاب ، داروگیر ، فریق ، تبع ، بدنشان ، طومار ، ریاضت ، جوع ، توبه ، جود ، توکّل ، تسلیم ، هو ، نظر ، زحیر ، رَبْع ، مُعَسَّر ، حسب ، دست باف ، یک رنگی ، ملک ، باران ، عَدْل ، سَداد ، ضریر ، یَشْم ، کیمیا ، معجزه ، سیمیا ، کور و کبود ، پنجه زدن ، قدیم ، ناگزیر ، عدم ، بی‌بُن ، اُمّی ، مرغ زیرک ، ریش گاو ، روی زرد ، مسخ ، عَوْرت ، اسفلین ، سُفول ، آدم مسجود ، وِزْر ، تخییل ، حکمت ، سَوْدایی ، سوفسطایی ، مکر بستن ، خلوت ، شوق ، حال ، قال ، سُخْرگان ، پنبه در گوش کردن ، خشکی ، دریا ، محو ، سُکْر ، خاموش ، رخنه جو ، کار نهادن ، فلک ، سماک ، سمک ، رفعت ، وجود مطلق ، شیر علم ، باد ، باد و بود ، بارگه ، کارگه ، جبر ، جبّاری ، اصل ، اصل جو ، درد ، بو بردن ، آزادی کردن ، سرهنگ ، سرهنگی ، جبری ، سجّین ، علیّین ، چرخ ناری ، عنا ، عطب ، حرف راندن ، اتباع ، اشیاع ، نشان ، امیم ، دست و دامن بدست کسی دادن ، آبی ، مولی ، خرقه ، بی‌سر و بی‌پا ، آن سر ، بی‌گره ، سره ، کنگره ، منجنیق ، میری ، الماس ، ناردانک ، زرّاد خانه ، انارخندان ، دُرْج ، حِلْیه .

مباحث کلّی : نقد تعصّب مذهبی ، تأثیر غرض و دوستی و دشمنی در کیفیّت تشخیص ، آثار خشم وشهوت ، اعتقاد ، امر باطنی است ، دشواری جهاد با نفس ، ضعف انسان در برابر شهوت و محرّکات داخلی و خارجی ، اهمیّت اخلاص و نیّت پاك ، تأثیر وهم و وسوسهٔ نفسانی در باطن و آثار عمل ، کشتن نفس با عنایت حق ممکن است ، حقیقت خواب ورؤیا ، عارف در تصرّف حق است و از اینرو بخفته ماند ، کیفیّت بیداری ، خواب برادر مرگ است ، گله از بیداری و هوش و ترجیح سُکر بر صَحْو ، نوع و مرتبهٔ هر ولی محفوظ است و باقی است ، هر چشمی معشوق بین وولی شناس نیست ، نکوهش بیداری در کار دنیا ، خفتهٔ واقعی واحلام یقظه ، لذّت در خود انسان است وسایهٔ آن بر اشیا می افتد ، تشبیه ولی بدایه ، اولیا ظلّ حق اند ، وجه احتیاج بمرشد ، آفات حَسَد ، منشأ حسد ، ریاضت وصوم ، ترجیح جود و ایثار بر ریاضت ، ترجیح توکّل برایثار ، خدمت برتوکّل ترجیح دارد ، طرح عقیدهٔ اباحتیان ، ردّ عقیدهٔ آنها ، بت چیست ، ردّ کسانی که نظر واستدلال را مفید نمی شمارند ، ترك بحث ونظر ، بازگشت به احکام فطرت ، معنی تیسیر ، ترك هوی وآرزو و لزوم پیروی ازدین ، میسّر چیست ومعسّر کدام است ، لزوم طلب شیخ ، هر کسی شیخ خود است ، مرید ومُراد یکی هستند ، دعوت عیسی بوحدت ویگانگی بود ، دریک رنگی واتّحاد ملال راه ندارد ، قدرت ورحمت حق تعالی وآثار آن ، جمادات هم ازحق باخبرند ، ثنا گفتن ازآثار هستی است ، قدرت حق بر ایجاد ، جهان حسّی زندان است ، مقایسهٔ قدرت مادّی باقدرت معنوی ، ترجیح دلشکستگی برفکرو استدلال ، مسخ صورت ومسخ باطن ، انتقاد اخترشناسان ، قدرت حق برتبدیل خواص وآثار ، وعظ ازطریق حال ، گوش حسّ وگوش سِرّ ، گوش سَربند وقید است ، مقیّد چگونه باید بمطلق بازگردد ، سیر بیرونی وسیر باطن ، گفت وگوی ظاهر غبار است ، مسألهٔ تکلیف مالایطاق ، سالك محتاج پیر است

و واصل بی‌نیازی‌شود ، آثار حضور سالک، طرح مسألهٔ وحدت وجود ، ظهور کثرت واختفاء وحدت ، اعیان ثابته ، انسان مقهور تصرّف حق است، وجههٔ الٰهی منشأ فاعلیّت و وجههٔ نفسی منشأ اسناد فعل است ، طرح مسألهٔ جبر و اختیار وتفاوت جبر با شهود جبّاری حق تعالیٰ ، زاری ازشهود جبّاری است، دردطلب ، انسان کَی‌جبری‌است و کَی‌خودرا مختار می‌بیند ، جذب جنسیّت ، حاجت انسان بنوّاب وخلفای انبیا و مشایخ ، وحدت انبیا و اولیا با حق تعالیٰ ، اختلاف اولیا با حق و با خود درصورت است ، معنی ، قسمت و تجزیه و تعدّد نمی‌پذیرد ، عنایت‌حق سبب اکمال است ، تصریح بوحدت وجود ، حشر نفوس کامله ، تأثیر صحبت ، ظاهرشیخ باید نمودار کمال باطن باشد .

شرح ابیات:

بود شاهی در جهودان ظلم ساز دشمنِ عیسیٰ و نصرانی گداز

ب ۳۲٤

جَهود: صورت دیگر است از کلمهٔ یهود نظیر: ژوزف و یوسف، ژاکب و یعقوب.

نصرانی: نسبت است به «ناصره» برخلاف قیاس، ناصره شهری است واقع درفلسطین که مولد مسیح ومسکن مریم بوده است وهنوزخانهٔ مریم را و چشمهٔ آبی را که روح القدس برمریم درآنجا ظاهر شده است دراین شهرنشان می‌دهند و زائران مسیحی بزیارت آن شهرمی‌روند، این شهر اکنون درتصرّف اسرائیل است.

عهدِ عیسی بود و نوبت آنِ او جانِ موسی او و موسی جانِ او
شاهِ احوَل کرد در راهِ خدا آن دو دمسازِ خدایی را جُدا

ب ۳۲۵-۳۲٦

مولانا اختلافات و تعصّبات دینی را در مثنوی چند نوبت انتقاد کرده و اصول ادیان را واحد شمرده وهمهٔ آنها را منتهی بحق‌وحقیقت دانسته‌است، این دشمنیها وخونریزیها که متعصّبان درهرعصری بنام دین و در راه نصرت انبیا بر انگیخته‌اند بعقیدهٔ وی ازآثارجهل وغفلت ورنگ عالم حدوث است وکسی که بقدیم متصّل شود و حقیقت را چنانکه باید بشناسد، او بیگانگی می‌رسد و پیروان هرمذهب را معذور می‌دارد وجدل و خلاف را بیکسو می‌نهد ومتوجّه می‌شود که انبیا با یکدیگر دوست و مصدّق هم بوده‌اند چنانکه موسیٰ بظهور عیسیٰ بشارت داد و عیسی نبوّت موسیٰ را تصدیق می‌کرد وهمچنین حضرت رسول اکرم(ص) موسی وعیسیٰ را فرستادهٔ خدا و بشارت دهنده بظهور خود معرّفی فرمود وازعیسیٰ و تهمتهای ناروای دشمنان وی دفاع کرد امّا این امتّنان

که با یکدیگر دشمنی می‌ورزند از این نکته غافل شده‌اند که میان پیشوایان آنها هیچ گونه خلافی نیست و همه فرستادگان حق بوده‌اند و بسوی خدا دعوت می‌کرده‌اند پس چرا امّت نیز بسیرهٔ رهبران خود دست از خلاف نمی‌کشند و با هم دوست و برادر نمی‌شوند چنانکه ناصر خسرو گفته‌است :

فضل تو چیست بنگر بر ترسا / ازسرهوس برون کن وسودارا
تو مؤمنی گرفته محمّد را / او کافر و گرفته مسیحا را
ایشان پیمبران و رفیقانند / چون دشمنی تو بیهده ترسا را

دیوان ناصرخسرو ، ص ۱۷

و پادشاه جهود را بدان مناسبت احول گفته‌است که احول کسی‌را گویند که یک چیز را دو چیز می‌بیند و آن پادشاه نیز موسی و عیسی را که درحقیقت یکی بودند مخالف و غیر می‌دید .

گفت استاد احولی را کاندر آ / زو برون آر از وِثاق آن شیشه را
گفت احول زآن دو شیشه من کدام / پیش تو آرم بکن شرحِ تمام
گفت استاد آن دو شیشه نیست رَو / احولی بگْذار و افزون بین مشَو
گفت اُستا مرا طعنه مزن / گفت اُستا زآن دو یک را درشکن
چون یکی بشکست هردُو شُد زچشم / مَردْ احول گردد از میلان وخشم

ب ۳۲۷-۳۳۲

زو: مخفّف زود؛ دربعضی نسخ: رَو، امر از رفتن .

وُثاق : بضم اوّل دراصل ترکی است بمعنی خیمه ودرپارسی بمعنی حجره و همانست که اکنون اطاق گویند ، در نسخهٔ قونیه زیر واو علامت کسر دیده می‌شود ، فرهنگ نویسان بکسر اوّل نیز ضبط کرده‌اند . (برهان قاطع ، آنندراج) .

طَعْنه : به نیزه زدن است؛ مجازاً ، استهزا و تمسخر.

مَیْلان : به فتح اوّل وسکون دوم مخفف مَیَلان است (به فتح اول و دوم) که بمعنی تمایل و گرایش بچیزی است و مولانا بمعنی شهوت و محبّت استعمال کرده است .

محبّت و عداوت هر دو سبب می‌شود که انسان چیزی را چنانکه هست نه بیند زیرا این هر دو حالت خروج از اعتدال است وبدین جهت دوست عیب نمی‌بیند و نظر همه بر محاسن وخوبیها دارد و دشمن جز عیب نمی‌بیند وهمواره چشم بر بدیها و زشتیها می‌گمارد ولی نظر معتدل هر یک را بجا ودر حدّ خود می‌نگرد واز هیچ طرف افراط نمی‌کند، مولانا در این تمثیل ببیان این نکته که گفتیم توجّه دارد و میخواهد بگوید که هر داوری که مبتنی بر غرض باشد خواه آن غرض صورت محبّت داشته باشد یا در کسوت عداوت جلوه‌گر شود، آن داوری درست نیست وبیرون از عدل وناشی از عدم تساوی باطن و اندیشهٔ قاضی است نسبت بدانچه دربارهٔ آن حکم می‌کند ومانند داوری است که دلائل یکی از دوخصم را بشنود ودلائل آن دیگر را نا دیده انگارد .

این تمثیل مأخوذ است از مرزبان‌نامه (طبع لیدن ، ۸۳) که شیخ عطّار نیز آنرا دراسرارنامه (طهران، ۱۳۳۸ ؛ ص ۹۹) بنظم آورده است. مآخذقصص وتمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ؛ ص ۷ .

خشم و شهوت مرد را احول کند زاستقامت روح را مُبْدَل کند

ب ۳۳۳

خشم وشهوت هریک بنوبت خود انفعالی در نفس ایجاد می‌کند واعتدال و بی طرفی آنرا برهم میزند تا انسان حقیقت را چنانکه هست نمی‌بیند و بطرف افراط یا تفریط می‌رود بهمین جهت کارهایی می‌کند که بمیزان عقل درست در نمی‌آید واین امری روشن است ودر زندگانی عادی همه وقت دیده می‌شود، همچنین است تمایل روح واعتقاد و ایمان بچیزی یا بشخصی که در نتیجهٔ آن مرد معتقد ،

هر محالی‌را نسبت بدانچه‌اعتقاددارد باورمی‌کند وآنرا امری عادی بلکه‌ضروری می‌پندارد و مخالف پندار وتصورِخود رابی خرد وجاهل و در خورشکنجه وقتل فرض می‌کند و اگرنسبت بچیزی ایمان ندارد وآنرا باطل می‌شمارد یا ازکسی عملی خلاف میل و مراد خود می‌بیند،خشم غالب می‌شود وکینه دردل می‌گیرد و هرفضیلتی را که بوی نسبت دهند اگر چه از امور عادی باشد بشدّت انکار می‌کند ومعتقدِ آن فضیلت‌را دشمن می‌دارد وگاه ممکن است که درصدد ریختن خون‌او برآید پس‌حقیقت راآن‌کس‌ ادراک می‌کند که بی‌طرف و از حبّ وبغض برکنارباشد واستقامت وراست روی و پاک بینی‌را ازدست ندهد.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل بسوی دیده شد

ب ۳۳٤

غرض: نشانه وهدف،آنچه‌برای‌آن، کاری انجام‌دهند، مقصد ومطلوب ازعملی، قصد بد ونیّت سوء.

مقتبس‌است ازگفتهٔ افلاطون : مَحَبَّتُکَ الشَّیْءَ سِتْرٌ بَیْنَکَ وَ بَیْنَ مَساوِئِهِ وَ بُغْضُکَ لَهُ سِتْرٌ بَیْنَکَ وَ بَیْنَ مَحاسِنِهِ . مختار الحکم ، طبع مادرید ، ص ۱۵۳ .

نظیرآن ازگفتهٔ مولانا :

گرگی نمود یوسف در چشم حاسدان

پنهان شد آنکه خوب وشکرلب برادرست

دیوان ، ب ٤۸۵۲

چه پرده است حسد ای خدا میان دویار

که‌دی‌چوجان بده‌انداین‌زمان‌چوگرگ‌عنود

همان مأخذ ب ۹٦۱۰

چو گرگی می‌نمودی روی یوسف چو آن پردهٔ غرض می‌گشت اظهار
همان مأخذ، ب ۱۱۰٤۷

چون دهد قاضی بدل رُشوت قَرار کِی شناسد ظالم از مظلومِ زار
ب ۳۳۵

رشوت بدل قراردادن، طمع رشوه داشتن، رشوه قبول کردن.

او وزیری داشت گبر و عشوه دِه کو بر آب از مکر بر بستی گِره
ب۳۳۸

گبر: مطلق کافر، زردشتی. ولی در این بیت بمعنی اوّل است زیرا این وزیر یهودی بود نه زردشتی.

عِشوه دِه: مکّار و فریب‌کار.

گره بر آب بستن: بکنایت، کاری ممتنع و سخت کردن.

گفت ترسایان پناهِ جان کنند دینِ خود را از ملِک پنهان کنند
ب ۳۳۹

پناه جان کردن: ظاهراً ترجمهٔ تقیّه کردن است و ممکن است که آنرا بمعنی حفظ جان فرض کنیم.

کم کُش ایشان را که کُشتن سود نیست دین ندارد بوی مُشک و عود نیست
سِرِّ پنهانست اندر صد غلاف ظاهرش با تُست و باطن بَر خلاف
ب ۳٤۰، ۳٤۱

دین و اعتقاد امری است قلبی و بنابراین کتمان آن ممکن است و علم بدان منوطست باقرار و اعتراف.

گفت ای شه گوش و دستم را بِبُر بینی‌ام بشکاف و لب در حکمِ مُر
ب ۳٤٤

حُکمِ مُرّ: حکم تلخ و مخالف میل، مجازاً قاطع و کردنی.

از بحر گویم یا ز دُر یا از نفاذ حکم مُرّ
نَی از مقالت هم ببر می‌تاز تا پایِ علم
دیوان، ب ۱٤٦۹۵

ای‌عشق می‌کن حکم مُرّ ما را زغیرخود ببر
ای سیل می‌غرّی بغر ما را بدریا می‌کشی
دیوان، ب ۳۵۸۲۳

آنگهم از خود بران تا شهرِ دور — تا در اندازم در ایشان شرّ و شور
ب ۳٤۷

شَرّ وشور: فتنه .

گفت گفتِ توچودرنان سوزنست — از دلمن تا دلِ تو روزنست
ب ۳۵۲

سوزن در نان : بکنایت ، سخنی مؤثّر و کارگر چنانکه سوزن در نان فرو می‌رود .

ومصراع دوم اشارتست به‌مثل: مِنَ الْقَلْبِ اِلَی الْقَلْبِ رَوْزَنَةٌ .نظیر:
اَلْقُلُوبُ تَتَشاهَدُ، اَلْقُلُوبُ تُجازی الْقُلُوبَ.
وَ لِلْقَلْبِ عَلَی الْقَلْبِ دَلیلٌ حینَ یَلْقاهُ .

التمثیل و المحاضرة ، طبع مصر، ص ۳۱۸ . نیزامثال وحکم دهخدا درذیل : ازدل تا بدل راه است.

من ازآن روزن بدیدم حالِ تو — حالِ تو دیدم نَنوشم قالِ تو
ب ۳۵۳

نوشیدن : گوش کردن،شنیدن ، ظاهراً مخفّف نیوشیدن. جع : فرهنگ نوادرلغات وتعبیرات،ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران، درذیل : نوشیدن .

او بیان می کرد با ایشان براز　　سرِّ انگلیون و زُنّار و نماز

ب ۳٦٤

اَنگَلْیون : دراصل یونانی است، و ریشهٔ آن با انجیل یکی است و بمعنی مژده و بشارت بوده‌است ، یکی از کتب مانی‌را نیز انگلیون می‌گفته‌اند.

تا دم عیسی چلیپا گر شد اکنون بلبلان
بهر انگلیون سراییدن بترسایی شدند

سنائی غزنوی

قاموس کتاب مقدّس درذیل : انجیل ، برهان قاطع با حواشی دکترمعین درذیل: انگلیون،مانی‌ودین او ، طبع طهران ۱۳۳٥،ص ۳۷۳،٤۹٤،٥۱۰،٥۲۱.

بهر این بعضی صَحابه از رسول　　مُلتمس بودند مکرِ نفسِ غول
کو چه آمیزد ز اغراضِ نهـان　　در عبادتها و در اخلاصِ جان
فضلِ طاعت را نجُستندی ازو　　عیبِ ظاهر را نجُستندی که کو

ب ۳٦۸-۳٦٦

غول : داهیه و بلای سخت ، شیطان ماده بزعم عرب . شیطان یا جنّی ساحر، جنسی ازشیطان که بزعم عرب دربیابانها و بیشه‌ها زندگی می‌کند و برسر راه می‌نشیند ومسافررا ازراه به بیراهه می‌کشد و رنگ برنگ می‌شود تاآدمی‌را هلاک کند،عربان دربارهٔ غول افسانه‌ها پرداخته‌اند و بعضی گفته‌اندکه با غول جنگ کرده‌اند واورا کشته‌اند وبعضی مدّعی ازدواج با غول شده‌اند،بنابیعضی روایات،عمر بن خطّاب هم غول‌را دیده‌است ، مجازاً ، چیزی که سبب گمراهی وتباهی باشد. برای اطّلاع ازعقاید عرب دربارهٔ غول ، جع : بلوغ الارب ، طبع مصر ، ج۲،ص۳٤۹ــ۳٤۰ .

نَفْس: درتعبیرات صوفیّه عبارتست ازمجموع اخلاق ناشایسته وبعضی گفته‌اند لطیفه‌ای است در بدن انسان که سرچشمهٔ شرّ و خلقهای بد و مذموم

است و آنرا مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ایست در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده‌است. رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر: ص ٤٤، کشف المحجوب، چاپ لنین‌گراد، ص ۲٤٥، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۳، تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: نفس.

اِخلاص: پاك داشتن قصد و نیّت است از ملاحظهٔ غیرحق و از کلیّهٔ حظوظ، خواه دنیوی و خواه اُخرَوی و بعضی گفته‌اند آنست که غرض از عمل تنها تقرّب بخدای تعالیٰ باشد. ظاهراً مقصود مولانا از «اخلاص جان» مرتبهٔ دقیق و باریک اخلاص است یعنی اخلاص در نیّت و خطرات قلبی که در تعریف آن گفته‌اند: اَنْ یُخْلِصَ فی کُلِّ حالٍ وَجْهَ نَظَرِ الْحَقِّ عَلَیْهِ عَنْ وَجْهِ نَظَرِ الْخَلْقِ. و آن مستلزم فناء حظوظ بشری است که جز صدّیقان بدان نرسند.

درین ابیات مولانا دشواری غلبهٔ سالك را بر نفس و معرفت مکر و مکاید آن را مطرح می‌سازد و از شرح آن می‌گذرد زیرا پس از چند بیت در ضمن چند مثال آنرا بیان خواهد کرد و در مواضع دیگر بتفصیل بحث خواهد نمود امّا خلاصهٔ گفتهٔ او این می‌شود که اخلاص صفتی است که دیر دیر دست می‌دهد زیرا بسبب مکر نفس بسیار اتّفاق می‌افتد که سالك خود را مُخْلِص می‌پندارد و شاید سالها درین اشتباه باقی می‌ماند در صورتیکه نفس مکری انگیخته و باطل را بصورت حق و حظّ و شهوت جسمانی را در لباس اخلاص و نیّت پاك جلوه داده‌است و بنابراین مقدّمه اخلاص بنحو کمال وقتی حاصل می‌شود که ریشهٔ هویٰ و آرزو بکلّی کنده شود و تنها نظر بحق تعالیٰ بر قلب حاکم گردد که خود مرحله‌ای صعب و دشوار است (پیشینیان که گفته‌اند اگر کسی یک لحظه از عمر خود بتواند اخلاص ورزد رستگار و ناجی است بهمین نکته نظر داشته‌اند) و بعضی از صحابه چون از آفات نفس آگاه شده بودند همواره از پیغمبر می‌خواستند تا طرق فریبکاری و

مکّاری نفس را شرح دهد مگربدینوسیله بتوانند خود را از شرورنفسانی نگه دارند و ظاهراً مطلب اخیر اشاره باشد بحدیث ذیل : قالَ حُذَیْفَةُ کانَ اَصْحابُ النَّبیِ صَلَّی‌اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَسْألونَهُ عَنِ الْخَیْرِ وَ کُنْتُ اَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ قیلَ لِمَ فَعَلْتَ ذٰلِکَ قالَ مَنِ اتَّقَی الشَّرَّ وَقَعَ فِی الْخَیْرِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران، ص۵ .

برای تعریف اخلاص ودرجات آن ؛ جع : رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص۹۵،احیاء علوم‌الدّین ، طبع مصر ، ج ٤؛ص۲۷۵-۲۷۱،کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل : اخلاص .

مو بمو و ذرّه ذرّه مکرِ نفس　　　می‌شناسیدند چون گل از کرفس

ب ۳٦۹

موبمو : تعبیری است که در مورد بحث از جزئیّات و فحص بلیغ بکار می‌رود.

شناسیدن: صورت دیگر است‌ازشناختن که استعمال مشتقّات آن بصورت مضارع و صفت فاعلی و صیغهٔ امرمتداول‌است ولی ماضی آن کمتراستعمال می‌شود.

او بسرِ دجّالِ یک چشمِ لعین　　　ای‌خدا فریاد رس نعمَ المُعین

ب ۳۷۳

دجّال: دروغ‌گوی،شخصی که مطابق روایات اسلامی در آخرالزّمان‌ظاهر خواهدشدوازیکسوی اونهرآب وازسوی دیگرنهری ازآتش خواهد بود وهر که‌درنهرآتش‌رودآب‌سرد می‌نوشد وآنکه درآب فرورودسرازآتش‌برمی‌آورد، اوهمهٔ عالم را می‌گیرد مگر مکّه و مدینه را، و بر پیشانی او بحروف مقطّعه کافر نوشته‌اند؛مطابق‌همین‌روایات یک‌چشم وکوراست‌ویا اصلاپلک‌آن‌شکافته‌نشده و باصطلاح ممسوس وناپیداست‌ولی‌چشم‌راست یا چپ او،روایات‌مختلف‌است، درزمان پیغمبرشخصی بوده است بنام « ابن صیّاد؛ابن صائد » که او را دجّال

می‌پنداشته‌اند ، عامّه معتقد بوده‌اند که دجّال از اهل اصفهان است و چاهی در اصفهان نشیمن اوست . خاقانی می‌گوید :

چرا سوزن چنین دجّال چشم است که اندر جیب عیسی یافت مأوا

دیوان خاقانی ، ص ۲٤

نه عیسی داشت از یاران کمینه سوزنی دربر

نه سوزن شبه دجّال‌ست یکچشم سپاهانی

همان مأخذ ، ص ٤۱۳

چاه صفاهان مدان نشیمن دجّال مهبط مهدیّ شمر فنای صفاهان

همان مأخذ ، ص ۳٥٤

برای اطّلاع از عقیدهٔ قدما در بارهٔ دجّال ، جم : صحیح بخاری ، طبع مصر ، ج۹ ، ص ۷٥ ، مسلم ، ج ۸ ، ص۱۹۷-۱۹٤ ؛ سفینة‌البحار ، طبع ایران ، ج۱ ، ص٤۲۹ ، تاج العروس ، محیط المحیط درذیل: دجل درمأخذ اخیراصل این کلمه سریانی فرض شده‌است.

صد هزاران دام و دانه‌ست ای خدا ما چو مرغانِ حریصِ بی نوا

دم بدم ما بستهٔ دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم

می رهانی هردمی ما را و باز سوی دامی می‌رویم ای بی نیاز

ب ۳۷٦-۳۷٤

دام ودانه هرمحرّکِ خارجی است که محبوب و مطلوب باشد و هویٰ و آرزو وخشم وشهوت‌را برانگیزد ، درین ابیات مولانا ضعف آدمی را درمقابل این محرّکات ازخوراك و پوشاك ودیگرمشتهیات نفسانی بیان می‌کند واین امری محسوس‌است زیرا هویٰ وشهوت درو جود آدمی پنهان‌است‌وظهورآن‌گاه بستگی دارد بتصادف و برخورد با این محرّکات و درین هنگام است که هوای نفس بقوّت درکارمی‌ایستد و مجاهدان و یلان میدانِ پرهیز را برزمین می‌افکند و کمتر

کس می‌تواند که ازین مهلکه جان بسلامت بدر برد وگاهی نیزهوی[۱] و آرزو بسبب عوامل داخلی هیجان می‌کند وانسان را در طلب مشتهیات بکاری‌گمارد پس آدمی ازدرون‌وبیرون‌درمحاصره وهجوم انواع خطراست ومولانا بدین‌مناسبت ازخدا مدد می‌خواهدکه هوی[۱] وآرزو، مقوّم شخصیّت انسان است و جنگ و معارضه باخود جز بمدد وعون خدا ووسائل خیرکه خدا برمی‌انگیزد،امری‌سخت دشوار یا محال است و اینکه ما هرلحظه فریب می‌خوریم و بدامی تازه می‌افتیم از آنست که عامل بدام افتادن همیشه با ماست و ازما جدا نمی‌شود.

ما درین انبار گندم می‌کنیم ‌‌‌‌ گندمِ جمع آمده گم می‌کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش ‌‌‌‌ کین خلل درگندم‌ست‌ازمکرِموش
موش تا انبارِ ما حُفره زدست ‌‌‌‌ واز فنش انبارِ ما ویران شدست
اوّل ای جان دفعِ شرِّ موش کن ‌‌‌‌ وانگهان درجمعِ گندم جوش کن

ب ۳۷۷-۳۸۰

حُفره: گودال، کنده، حُفره زدن: نقب زدن، سوراخ کردن.

جوش کردن: بهیجان آمدن برای رسیدن بچیزی یا ازغصّهٔ فوت چیزی، جوش زدن.

انبار، کنایت،ازسرّ وضمیر و گندم،نمودار اعمال و عبادات روزانه است و موش، نفس ویا وهم است که درعقل نظری وعملی تصرّف می‌کند، باید متوجّه بودکه مقصود از عمل آنست که روح انسانی بسبب تکرار،بمعانی و لطائف آن متحقّق شود و روح عمل، صورت نفسانی سالک گردد و الّا حرکات و اعمال خارجی لغو وبیهوده واعراضی‌است‌که زایل می‌شود و تا وقتی که هوی[۱] و آرزو برکار است این نتیجه دست نمی دهد و نفس یا وهم، آثار اعمال را تباه می‌کند و از میان می‌برد و بدین جهت بسیار اشخاص را می‌بینیم که در طلب علم آخرت می‌کوشند ولی چون نیّت ایشان ریاست وجلب عوام است روزبروز ازحقیقت

دور تر می‌افتند و در جهنّم جاه و عوام فریبی فروتر می‌روند و می‌سوزند و یا آن کاسب وتاجر بازاری که مسائل حلال و حرام را از مسأله‌گوی می‌شنود و نماز جماعتش ترک نمی‌شود ولی بانواع مختلف تزویر و تقلّب می‌کند و جنس فاسد را بعنوان جنس خوب و اعلیٰ میفروشد و یا از مقدار آن کم می‌کند و برای فریب مشتری سوگندان مغلّظ بر زبان می‌آورد و یا توریه می‌کند و با اینهمه خود را مردی متدیّن و مؤمن و بهشتی و هم نشین صدّیقان و پیغمبران می‌پندارد پس معلوم می‌شود که عمل ظاهر تا با اخلاص و نیّت پاك مقرون نباشد فایده نمی‌بخشد و اخلاص ونیّت پاك از نفس ووهم زنده وغالب بر مجاری فکر وخاطر، هرگز بظهور نمیرسد وبنابراین معالجهٔ نفس وریشه‌کن ساختن هویٰ، رکن اصلی معاملات است وسالك باید از آنجا کار را آغاز کند ومقصود مولانا از «دفع موش» همین معنی است . این تمثیل بیان آفات و مخاطراتی است که از درون و باطن متوجّه سالك می‌شود چنانکه در ابیات پیشین خطرها و آفتهای خارجی را بیان فرموده است .

بشنو از اخبارِ آن صدر الصّدور   لاصَلوٰةَ تَمَّ اِلّا بالحُضور

ب ۳۸۱

صَدْرالصُّدور : بکنایت ، سیّد و سرور انبیا ، مهتر و بهتر عالم حضرت محمّد مصطفیٰ صلوات الله علیه وعلی آله .

اشارتست بحدیث ذیل : لا صَلاةَ اِلّا بِحُضورِالْقَلْبِ . احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۵ .

وحضور قلب عبارتست ازهمراه بودن نیّت پاك باعمل بدینگونه که هیچ کس وهیچ چیزجز خدا درنظر نیاید وخاطر دنیا وعقبی بدل نگذرد ودل حاضر حضرت ونگران حق باشد .

گرنه موشی دزد درانبارِ ماست گندمِ اعمالِ چل ساله کجاست
ریزه ریزه صدقِ هر روزه چرا جمع می ناید درین انبارِ ما
ب ۳۸۲، ۳۸۳

صِدْق : موافقت باطن است با ظاهر بدین صورت که عمل وقول، موافق باشد با حالت قلب و تفاوت آن با اخلاص از آن جهت است که صدق نسبت عمل است بحق تعالیٰ واخلاص نسبت آن بخَلق . رسالهٔ قشیریّه ،طبع مصر، ص ۹۵ ؛ کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : صدق .

استدلال است بر غلبهٔ نفس و وجود هویٰ از طریق حاصل نشدن نتیجه و آثار عمل و عبادت ،ومبتنی است بر مقدّمه‌ای که در ابیات پیشین تمهید فرموده است . وصف اعمال به « چل ساله » ازین نظراست که چهل از اعدادی است که در کثرت استعمال می‌شود و مصداق آن درینگونه تعبیر مراد نیست. نظیر : «جنید گوید صادق اندر روزی چهل بار بگردد ومرائی چهل سال بریک حال بماند» . ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص ۳۲۸ .

بس ستارهٔ آتش از آهن جهید وآن دلِ سوزیده پذرفت وکشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می نهد انگشت بر استارگان
می‌کُشد استارگان را یک بیک تا که نفروزد چراغی از فلک
ب ۳۸۴-۳۸۶

ستاره ، ستارهٔ آتش : اجزا و پاره‌های خرد که از آتش جهد ، جرّقه .

سنگست و آهنست بتخلیق ، کاف و نون
حرّاقه‌ای است کون و عدم در: ستاره بار
دیوان : ب ۳۵۱۷۳

که ستاره‌های آتش سوی سوخته گراید
که ز سوخته بیابد شررش نشان آتش
دیوان ، ب ۱۳۲۴۳

سوزیده : صفت مفعولی است از مصدر سوزیدن . ایمانی نیز به سوخته مرادف حُرّاق و حُرّاقه دارد وآن پنبه وکهنه پاره‌ای است که جرّقهٔ آتش را بدان از چخماق می‌گرفتند.

تمثیلی است برای عمل نفس یا وهم نسبت به آثار اعمال و خواطر نیک بنابراین مقدّمه که آثار عمل و اندیشه‌های نیک درآغاز بصورت برق وجرّقه بر باطن می‌زند و درنتیجهٔ تکرار و استدامهٔ نیّت، بتدریج قوّت می‌گیرد وصورت نفس می‌شود ولی مادام که هویٰ وآرزو بر کاراست نمی‌گذارد که آن اثر پایدار بماند وآنرا بتلقین فکرزشت ووسواس شیطانی از کارمی‌اندازد واز باطن می‌سترد و برخلاف این ؛ چون هویٰ مسخّر گردد و قوّهٔ واهمه در تصرّف عقل آید آن جرّقه در باطنِ مستعدّ که مانند حُرّاق است بکار می‌ایستد و شمع معرفت و چراغ شهود را برمی‌افروزد ودرین حالت صدق و اخلاص ذرّه ذرّه جمع می‌شود وکوهی عظیم و بیخاور می‌گردد پس ستارهٔ آتش، آثارعمل یا بوارق فکرت و دزد، هوای نفس و یا وهم است که چون ازروشنائی معرفت بیم دارد جرّقه‌ها را بسرانگشت وسوسه و تلقین فاسد می‌کشد و خاموش می‌سازد . این تمثیل را مولانا بصورت حکایتی در مثنوی تکرارکرده است ، مثنوی ، ج ٦ : ب ۳۵۷ ببعد .

گر هزاران دام باشد در قدم چون تو با مایی نباشد هیچ غم
چون عنایاتت بود با ما مقیم کی بود بیمی ازآن دُزدِ لئیم

ب ۳۸۷-۳۸۸

عنایات : جمع عنایت است بفتح وکسر اول که درلغت بمعنی اهتمام و توجّه می‌آید ونزد حکما مرادف است باقضا وبعضی گفته‌اند عنایت، علم خداست بهریک از موجودات بصورتی که هرچیز دارای اسباب ووسائلی باشد که شرط وصول آن بکمال مطلوب است و بنابراین قضا از نوع علم اجمالی و عنایت از

جنس علم تفصیلی است . جع : کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : قضاء .

مقیم : ثابت و پایدار ، پیوسته و همیشگی ، بدین معنی در قرآن کریم مستعمل است : وَ لَهُمْ عَذابٌ مقیمٌ . (المائدة ، آیهٔ ۳۷) لَهُمْ فیها نَعیمٌ مُقیمٌ . (التوبة ، آیهٔ ۲۱) قدما نیز بدین معنی در پارسی آورده‌اند :

از پیِ خرّمی باغ ثنا باز باران جود گشت مقیم

بوحنیفهٔ اسکافی ، تاریخ بیهقی ، طبع طهران ، دکتر فیّاض ، ص ۳۸۱

از سراپای تو ام هیچ نیاید در چشم اگر از خوبی تو گویم یک هفته مقیم

ابوحنیفهٔ اسکافی ، همان مأخذ : ص ۳۸۲

بوقبیس آرامگاه انبیا بوده مقیم باز عصیانگاه اهل بغی وطغیان آمده

دیوان خاقانی ، طهران ، ص ۳۷۱

چون کشتن و رام کردن نفس و هوی وآرزو ، نوعی از خود کشتن است (چنانکه پیشتر گفتیم) از اینرو کاری صعب و مخالف غریزهٔ خویشتن دوستی وحبّ حیاة است و جز بعنایت حق وغلبهٔ نور او بر آتش شهوت ، کشتن نفس صورت نمی‌پذیرد ، این مطلب را مولانا درحکایت آمدن رسول قیصر نزد عمر بیان می‌کند و ما بتفصیل درین باره سخن خواهیم گفت ، جای دیگر می‌فرماید :

کشتن این نار نبود جز بنور نورُکَ اطْفَأْ نارَنا نَحْنُ الشَّکور

مثنوی ج ۳ ، ب ۳٤۸۱ ببعد

و می‌توان گفت که مقصود عنایت و توجّه ولیّ و مرشد کامل است زیرا بعقیدهٔ صوفیّه شیخ در وجود سالک تصرّف می‌کند و مراقب حالات باطنی اوست و مانند شبان که گله را ازگرگ پاس می‌دارد شیخ ؛ نیز شیطان وسوسه و خواطر زشت را از درون سالک بدور می‌دارد . (جع : مرصادالعباد ، طبع طهران ، ص ۱۵۸) .

هر شبی از دامِ تن ارواح را می‌رهانی می‌کنی الواح را

می‌رهند ارواح هر شب زین قفس | فارغان نی حاکم و محکومِ کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان | شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نه غم و اندیشهٔ سود و زیان | نه خیالِ این فلان و آن فلان

ب ۳۹۱ - ۳۸۸

خواب یکی از مسائل مهمّی است که حکما و متکلّمین و صوفیّه دربارهٔ حدوث آن عقاید مختلف دارند و در ادیان تأثیر بسیار داشته است ، بعقیدهٔ حکما خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران می‌شود و براثر آن ، از احساسات و حرکات غیر ضروری و غیرارادی باز می‌مانند ولی حواس باطنی بعقیدهٔ اکثر ازکار نمی‌افتد . درین حالت نفس بعالم خود متوجّه می‌شود زیرا نفس بعالم ملکوت ، اتّصال معنوی دارد و مانع او از توجّه بدان عالم ، اشتغال وی بتدبیر بدن و مدرکات حسّی است و در نوم این تعلّق گسسته می‌شود و چون صور جمیع کائنات از ازل تا ابد در علم حق و عقول و نفوس سماوی موجود است ، بعضی از آن ، بحکم مقابله در نفس انسانی منطبع می‌گردد چنانکه صور حسّی درآینه نمودار می‌شود و از نفس ناطقه در حسّ مشترك می‌افتد و قوّت متصرّفه از حسّ مشترك می‌گیرد و آنرا تفصیل و ترکیب می‌دهد و بعلاقهٔ مشابهت و بمناسبت سوابق ذهنی از حرفه وشغل و نیز بحسب کیفیّت مزاج بر آن صورت ، لباسهای مختلف می‌پوشاند و از اینرو خواب محتاج به تعبیر است و خواب دیدن وقتی است که آدمی به بیداری نزدیك می‌شود و زان پس بحالت یقظه باز می‌آید آنگاه برای خواب درجاتی است که برخی حقیقت محض است و حاجت بتعبیر ندارد و آن رؤیایی است که متخیّله درآن تصرّف نکرده باشد وآنچه متخیّله درآن تصرّف کند محتاج تعبیر است مگرآنکه بی انطباع از ملکوت و تنها از انشاء متخیّله باشد که اضغاث احلام است و آنرا گزارش و تعبیری نیست ، معتزله خواب را امری موهوم می‌دانند و می‌گویند رؤیت شرایطی دارد که در

خواب موجود نیست و بنابراین، خواب حقیقتی ندارد و زادهٔ اوهام است و از نوع ادراکات نیست ، بعقیدهٔ اشعریّه نیز رؤیا حقیقت ادراك نیست ولی ثبوتی و صحتی دارد و سخن آنها درین باره مضطرب و مشوّش است و ظاهراً بسبب آیات و احادیثی که در بارهٔ خواب هست ناچار بوده‌اند که صحّت آنرا گردن نهند با آنکه آنرا حقیقت ادراك نشمرده‌اند .

صوفیّه خواب را از انواع کشف و بردو نوع شمرده‌اند ، رؤیای صالح که از نمایش حق است ، وصادق که از نمایش روح است ، ابوالقاسم قشیری در کیفیّت وقوع رؤیا بحثی می‌کند که قابل توجّه است و درآن نوعی از تحلیل و تجزیه عوامل روحی و حسّی مشهود است ، این نظریّات عموماً برآن مبتنی است که انسان مرکّب از روح و بدن است و روح می‌تواند بعالم غیب اتّصال یابد و بر گذشته وحال وآینده ، اشراف حاصل کند هرچند که توجّه روح بگذشته بعقیدهٔ متقدّمان بندرت صورت می‌گیرد ، ابن‌سینا که بحث بسیار مفصّل و بالنّسبه دقیقی درمسألهٔ رؤیا کرده‌است خواب را ،گاه بمشارکت بدن ومتخیّله و ترکیبی از محرّکات حسّی خارجی و اعمال متخیّله نیز شمرده است .

مولانا که حکایاتی از خوابهای گذشتگان درمثنوی آورده است وچنان بنظر می‌رسد که او نیز خواب را مانند دیگران تصویر می‌نموده است درین‌مورد و در داستان پیرچنگی و حکایت سه مسافر جهود و ترسا و مسلمان ، بنوع دیگر خواب‌را تعریف می‌کند و بنا برآن ، خواب نوعی از آزادی روح‌است ازقیود خارجی خواه دینی و خواه ازطریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد و انسان بواسطهٔ ترس از عقوبت یا بدنامی و هتك حیثیّت نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند ولی خواب عالمی است که بشر درآن نه حاکم است و نه محکوم ، جهانی است که روح مطابق‌آرزوی‌خود می‌سازد وبی‌ریا ونفاق و ترس وشرم دست‌بکار می‌شود و بهوای دل‌خود می‌زید

و درنتیجه می‌توان گفت که خواب زادهٔ ایجاد و بکار بستن میل و رغبتی است که در بیداری حاصل نمی‌شود و آدمی جز درخواب کمتر بدان می‌رسد ، امّا در موارد دیگر از جمله در ذیل ابیات مورد بحث گفتهٔ او بعقیدهٔ حکما و صوفیّه نزدیک می‌شود .

این معنی را مولانا بدین‌صورت بیان می‌فرماید :

چگونه از کف غم می‌رهانیم در خواب
چگونه در غم وا می‌کشی به بیداری

دیوان ، ب ۳۲۷٦۹

در بارهٔ خواب ، جع : طبیعیّات شفا ، چاپ ایران ، ص۳۳۹-۳۳٤ ، رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۸۰ - ۱۷۵ ، تفسیر امام فخر رازی : طبع آستانه ، ج ۷ ، ص ۲٦٦ : مرصادالعباد ، طبع طهران ، ص ۱٦۰ ، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : نوم ، رؤیا ، مثنوی ، ج ۱ ، ب ۲۰۸۹ ببعد ، ج ٦ ، ب ۲۳۸٤ ببعد .

حالِ عارف این بود بی‌خواب هم — گفت ایزد هُمْ رُقُودٌ زین مَرَم
خفته از احوالِ دنیا روز و شب — چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ ربّ
آنکه او پنجه نبیند در رقم — فعل پندارد بجُنبش از قلم

ب ۳۹٤ - ۳۹۲

عارفی کـه مستغرق و مست دیدار است بسبب غلبهٔ مشاهده بغیر حق التفات ندارد و ازخود وغیر ، بکلّی ذاهل است ونقش غیر وغیریّت‌از وجود او سترده می‌شود و از اینرو مانند کسی است که خفته و حسّ او از ادراک امور خارج فرو مانده باشد و همچنانکه مستی و تشویق و بسیاری از احوال نفسانی انسانرا متحمّل و برای کارهایی آماده می‌سازد که در غیر آن حالت صورت نمی پذیرد عشق حق و مستی مشاهده نیز وظائف وتکالیف سلوک و انواع معامله

را برصوفی سهل و آسان می‌گرداند و مشقّت و سنگینی آنرا ناچیز می‌سازد بصورتی که‌تکلیف هیچ کلفتی ببار نمی‌آورد بلکه سبب و وسیلهٔ تفریح وخوشی والتذاذ می‌شود و نظیر آن در همه وظائف هرگاه مقرون بشوق درون باشد می‌توان دید پس در حقیقت این حالت را مستی شوق بوجود می‌آورد و هموست که بارگران تکلیف را بدوش می‌گیرد چنانکه فرموده است :

سر مست کاری کی کند مست آن کند که می کند

بادهٔ خدائی طی کند هردو جهانرا تا صمد

دیوان ، ب ۵۷۱۹

و چون عشق و سُکْر از حق است و بحق است بنابراین هرچه درحالت بیخودی ازصوفی بظهور می‌رسد بتصرّف حقّ است بی واسطهٔ غیر ، چه درحالت بیخودی ، سالک ، شاعر بخود و غیرخود نتواند بود ولی کسانیکه نظر دور بین و پرده شکاف ندارند این تصرّف را نمی‌بینند ومانندآن مور سُست نظراند که برصفحهٔ کاغذ حرکت می‌کند وقلم را برروی کاغذ درحرکت می‌بیند و پندارد که قلم بخود و از خود درجنبش آمده است (این تمثیل را مولانا در آخر دفتر چهارم آورده است ، مثنوی ، ج ٤ ، ب ۳۷۲۱ ببعد) وچنین کس را باعتبار آنکه حق‌ازارتکاب مخالفات نگه می‌دارد صوفیّه « محفوظ » می‌گویند وبلحاظ آنکه حق و سرمستی شهود ، بارتکلیف او را بدوش می‌کشد « محمول » می‌گویند مقابل « حامل » که درحال صحو است . (مثنوی ، ج ۱ : ب ۹۳۵ ببعد ، ب ۳۱۸۲ ببعد که به ابیات مورد بحث شباهت تمام دارد) .

و این بیت اشاره است به آیهٔ شریفهٔ : وَ تَحْسَبُهُمْ اَیْقاظاً وَهُمْ رُقودٌ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیَمینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ . (الکهف ، آیهٔ ۱۸) و گفتهٔ مولانا نزدیک است بدانچه ابوالقاسم قشیری درتفسیر این آیت می‌گوید: « هُمْ مَسْلوبونَ عَنْهُمْ مُخْتَطَفونَ مِنْهُمْ مُسْتَهْلَکونَ فیما کوشِفوا

بِهِ مِنَ الْحَقائِقِ ثُمَّ قالَ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْيَمينِ و ذاتَ الشِّمالِ وَ هٰذا اِخْبارٌ عَنْ حُسْنِ اَيوائِهِ لَهُ وَلا كَشْفَقَةِ الاُمَّهاتِ بَلْ اتَمُّ وَلا كَرَحْمَةِ الآباءِ بَلْ اَعَزُّ وَ بِاللهِ التَّوْفيقُ ويُقالُ اِنَّ اَهْلَ التَّوْحيدِ صِفَتُهُمْ ما قالَهُ الْحَقُّ سُبْحانَهُ فى صِفَةِ اَصْحابِ الْكَهْفِ و تَحْسَبُهُمْ اَيْقاظاً وَهُمْ رُقودٌ فَهُمْ بِشَواهِدِ الْفَرْقِ فى ظَواهِرِهِمْ وَلٰكِنَّهُمْ بِعَيْنِ الْجَمْعِ فيما كوشِفوا بِهِ فى سَرائِرِهِمْ يَجْرى عَلَيْهِمْ اَحْوالُهُمْ وَهُمْ غَيْرُ مُتَكَلِّفينَ . » لطائف الاشارات ، نسخهٔ عکسی متعلّق بنگارنده .

نظیر آن از کشف الاسرار : « و حاصل اعمال بندگان بدان بازآید که از خود برخیزند ، چون از خود برخاستند بحق رسیدند ، آنگه واسطه از میان برخیزد ، تصرّف در ایشان خود کند ، کار ایشان خود سازد چنانکه جوانمردانرا گفت وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْيَمينِ وَذاتَ الشِّمالِ . » کشف‌الاسرار انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۵ ، ص ۶۷۱ .

اینک نظیر مضمون بیت اوّل ازگفتهٔ مولانا :

چنانک عارف بیدار و خفته از دنیا

ز خار رست کسی که سرش تو می‌خاری

دیوان ، ب ۳۲۸۷۱

و می‌توان گفت (هرچند احتمالی دوراست) که چون اولیا بکمال می‌رسند تکالیف از یشان برداشته می‌شود و بآزادی و حرّیّت تمام نائل می‌شوند چنانکه بعضی صوفیان معتقد بوده‌اند همانطور که درخواب قلم تکلیف برداشته می‌شود و انسان بآزادی و موافق رغبت خود عمل می کند .

شمّهٔ زین حال عارف وا نمود عقل را هم خواب حسّی در ربود

ب ۳۹۵

خواب حسّی : خواب که از عوارض بدن‌است مقابل : خواب معنوی که غفلت از دنیاست یا واقعه که انصراف از محسوسات است .

خواب گاه بسبب اعراض جسمانی از قبیل کلال و ماندگی و مرض و گاه بسبب عوارض نفسانی از قبیل خوف وحیرت و دهشت نیز عارض بدن می‌شود (ابن‌سینا ، طبیعیّات شفا ، مباحث نفس) مقصود مولانا اینست که عقل که سراپا بیداری و هشیاری است تحمّل حال مردان را ندارد و چون عارف مختصری ازین حالت را که مستی دیدار و غلبهٔ شهود است بازگفت عقل از دهشت وحیرت مانند خفتگان از کار بازماند و ادراك آن حالت نتوانست کرد.

رفته در صحرای بی‌چون جانشان   روحشان آسوده و ابدانشان
وز صفیری باز دام اندر کشی   جمله را در داد و در داوَر کشی
چونك نور صبحدم سَر بر زند   کرکس زرّین گردون پر زند
فالق الاِصبآح اسرافیل وار   جمله‌را درصورت آرد زآن دیار
روحهای مُنْبَسِط را تن کند   هر تنی را باز آبستن کند
اسبِ جانها را کند عاری ز زین   سرِّ النَوْمُ اَخُ المَوْتست این

ب ۳۹۶ - ٤۰۰

صحرای بی چون : بکنایت : حالت خواب ، عالم غیب ، عالم مثال .

در داد و داور کشیدن : بزیر بار تکلیف کشیدن .

کرکس زرّین : مجازاً ، آفتاب .

فالِقُ الْاِصْباح : شکافندهٔ سپیده و روز از ظلمت شب ، خدا که روز را از پس شب می‌آورد . مقتبس است از آیهٔ کریمه : فَالِقُ الْاِصْباحِ وَجَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً . (الانعام ، آیهٔ ۹۶) .

مُنْبَسِط : پهن وگسترده ، مجازاً ، غیر محدود بتعلّق جسمانی ، آزاد از حدود و قیود ، مجرّد .

اَلنَّوْمُ اَخُوالْمَوْتِ : حدیث نبوی‌است . (احادیث‌مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ؛ ص ۵)

بیت اوّل راجع است باحوال مردم درحال خواب وبقیّهٔ ابیات وصف حالت بیدارشدن است‌ازخواب‌محسوس‌بدینگونه‌که‌چون درابیات پیشین‌خواب را برهایی‌ازدام‌تشبیه‌کرده بود دراینجا بازگردانیدن روح یا توجّه آنرا باحوال بدن ، تشبیه می‌کند بحالت صیّادی که‌رشتهٔ دام را فرو هلد تا مرغ خود را آزاد پندارد آنگاه دام‌را فرو کشد ومرغ‌را بدانجا که خواهد بکشاند. همچنین‌حق‌تعالی بر روح صفیری می‌زند ودام‌تعلّق‌را فرو می کشد ومرغ‌روح بقفس‌تن بازمی‌گردد وگرفتارتکالیف حیاة ووظائف اجتماع‌می‌شود و بازاین‌معنی را بمثال‌دیگر تقریر می‌کند که خداوندمانند اسرافیل‌که صبحدم‌قیامت درصور می‌دمد وارواح‌مردگان بابدان‌آنها بازمی‌گردندو بپای‌میزان‌وحساب کشیده می‌شوند ، با یکٔ‌صفیر اراده وحکم ازلی‌که بمنزلهٔ دمیدن صوراست جانهای مجرّد و یاآزاد از قیود وتکالیف را در تن قرار می‌دهد وتن را بروح آبستن می‌سازد و تن‌را مانند اسبی که ازسفر بازآمده و زین و ساخت او را برگرفته و بر آخُر بسته باشند از سیر وسیاحت عالم‌خواب منقطع‌می‌دارد و برآخُرتکلیف وحدود جسمانی می بندد و این‌حالت رفتن و بازآمدن روح که بامر خدا صورت می‌گیرد نموداری از مرگ ورستخیز است بدان مناسبت که روح از بدن می‌گسلد و باز ببدن می‌پیوندد ، هرچند که در حال خواب تعلّق روح از بدن بکلّی گسسته نمی‌شود و روح حیوانی‌در تن باقی می‌ماند و در مرگ‌آن تعلّق بریده می‌گردد و روح حیوانی هم از بدن خارج می‌شود و بنابراین خواب برادر مرگ است و عین آن نیست و حدیث نبوی‌نیز اشارتی بدین معنی است .

ومصراع اوّل‌از بیت اخیر ترجمهٔ این‌بیت است از زُهَیْربن ابی سُلْمیٰ شاعر معروف عرب :

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمیٰ وَ اَقْصَرَ باطِلُه
وَ عُرِّیَ اَفْراسُ الصِّبا وَ رَواحِلُه

که عبدالقاهر جرجانی آنرا تمثیلی برای ترك و اهمال میل و عشق دانسته است . (اسرار البلاغة ، طبع استانبول ، ص ۲۶ ، ۴۵) وشارحان مثنوی چون بدین معنی توجّه نداشته‌اند ، این بیت را هم راجع بخواب پنداشته و در تفسیر این ابیات سخنان ناموجّه گفته‌اند .

امّا مجموعِ آنچه مولانا در وصف خواب و بیداری فرموده تفسیر و تفصیل این آیهٔ کریمه است : اَللّهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِكُ الَّتی قَضیٰ عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْاُخْریٰ اِلیٰ اَجَلٍ مُسَمّیٰ . (الزّمر ، آیهٔ ۴۲) .

لیك بهر آنكه روز آیند باز برنهد بـر پایشان بندِ دراز
تا كه روزش واكشد زان مرغزار واز چراگاه آردش در زیرِ بار

ب ۴۰۱ ، ۴۰۲

استدراکست نسبت بمصراع اخیر : « سرّ النوم اخ الموتست این » ومقصود آنست که تفاوت خواب با مرگ از آن جهت است که در خواب تعلّق نفس ببدن نمی‌گسلد و این رشتهٔ تعلّق بر پای نفس همچنان بسته می‌ماند برخلاف مرگ که این علاقه پاره می‌شود ، شرح این ارتباط را مولانا بتفصیل در داستان تعلّق موش باچغز بیان کرده است (مثنوی ، ج ۶ ، ب ۲۶۳۲ ببعد) .

کاش چون اصحابِ کهف این روح را حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
تا ازین طوفانِ بیداری و هـوش وا رهیدی این ضمیر و چشم وگوش

ب ۴۰۳ ، ۴۰۴

چنانکه گفتیم صوفی در حال استغراق و مستی دیدار ، محفوظ و محمول است و حق او را نگاه می‌دارد و تکلیف را بدو می‌نماید و بر وی آسان می‌-

گرداند یا آنکه این بار را از روی دل و دوش او برمی‌گیرد ولی در حال صحو و هشیاری که بخود باز می‌آید و جمع او بتفرقه بدل می‌شود اومکلّف است واین بار را بخود برمی‌دارد و در مجاهده می‌افتد و میانهٔ خواطر ربّانی و الهام ملکی و وسواس شیطانی باید خود داوری کند پس درین حالت مانندکسی است که در دریای طوفانی گرفتار شود و بنیروی بازو و شناوری : ناچار باشد که خود را بساحل کشاند و اگر در کشتی نشسته باشد کشتی اورا می‌برد و بیم طوفان هرلحظه خاطرش را تشویش نمی‌دهد از اینرو مولانا حالت سکر را بر صحو ترجیح می‌دهد وآرزو می‌بردکه مانند اصحاب کهف درحالت بیخودی و یا مانند نوح درکشتی عصمت محمول باشد تا از اضطراب فکر و خاطر امان یابد ؛ ترجیح سکر بر صحو : مسلک طیفوریان یعنی پیروان ابویزید طیفوربن‌عیسی بسطامی است و ترجیح صحو بر سکر روش جنیدیان (پیروان ابوالقاسم جنید) است . (کشف‌المحجوب هجویری ، طبع لنین‌گراد ، ص ۲۳۶ - ۲۳۰) .

ای بسی اصحاب کهف اندر جهان پهلوی تو پیش تو هست این زمان
یار با او غار با او در سُرود مُهر بر چشمست و بر گوشت چه سود

ب ۴۰۵ ، ۴۰۶

بعقیدهٔ صوفیّه هریک از انبیا و اولیا مرتبهٔ از مراتب ظهور حق هستند که بمعانی و اوصاف خاص ممتاز می‌شوند و باین اعتبار هریک را «کلمه» می‌نامند فی‌المثل کلمهٔ موسوی نمودار کثرت وحفظ آداب شریعت و کلمهٔ عیسوی نشانهٔ وحدت و کلمهٔ محمّدی نمایندهٔ جامعیّت است و چون اعتبار بمعانی و اوصاف است و جنسیّت نزد صوفیّه بمعنی متحقّق است نه بصورت پس هرجا که آن اوصاف و معانی را بیابیم آن حقیقت و ظهور را یافته‌ایم مثل آنکه آب در کوزه ودر پیاله و درقدح ریزند که در هریک که باشد صفات آب با آن همراه است و تشنگی را فرو می‌نشاند و تشنه ، باختلاف ظروف از نوشیدن آب صرف نظر

نمی‌کند ، مراتب ظهور همچنین است و اگر رنگ و صورت خلاف یکدیگر باشد مرد حقیقت بین بدان نمی‌نگرد و بند صورت نمی‌شود و چشم برمعنی می‌گمارد وچون فیض ، انقطاع نمی‌پذیرد مراتب ظهور ، محفوظ بسنخ ونوع است و در هر عهدی حقایق‌مردان حق جلوه‌گر است وصوفیان در این‌موردمی‌گویند فلان‌کس برقَدَمِ خضراست یا بر قَدَمِ ابراهیم است و « قَدَم » درین‌گونه تعبیرات معنی‌درجه ومرتبه می‌دهد بنابراین محفوظان ومحمولان‌که اصحاب‌کهف نمودار آنها هستند در هر عهدی وجود دارند وآن حقیقت قائم ودرتجلّی‌است اگرچه صورت دیگرگون می‌شود و این اختلاف صورت را صوفیان به « بدل کردن جامه » تعبیر می‌کنند ، اینگونه تصوّر درعقیدهٔ غلاة و اسماعیلیّه و هم اکنون در میان دروز شایع است : دروز این‌حالت را « تَقَمُّص » می‌گویند از قمیص بمعنی پیراهن‌که با تعبیر صوفیان شباهت دارد . مولانا در بیان این عقیده می‌فرماید :

آن سرخ‌قبایی‌که چو مه پار برآمد　　امسال درین خرقهٔ زنگار برآمد
آن ترک‌که آن سال بیغماش بدیدی　　آنست‌که امسال عرب وار برآمد
آن یار همانست اگر جامه دگر شد　　آن جامه بدرکرد و دگربار برآمد
آن باده همانست‌اگر شیشه بدل‌شد　　بنگرکه چه خوش برسرخمّاربرآمد
ای‌قوم‌گمان برده‌که‌آن مشعلهامُرد　　آن مشعله زین روزن اسرار برآمد

دیوان ، ب ٦٦٦٩ ببعد

و تعبیر : « مهر بر چشم وگوش بودن » مستفاد است از آیهٔ شریفه : خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَعَلىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلىٰ اَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ . (البقرة ، آیهٔ ۷)

گفت لیلی را خلیفه کان توی　　کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی　　گفت خامُش چون تومجنون‌نیستی

ب ٤٠٧ ، ٤٠٨

برای مأخذ این‌داستان ، جع : مآخذ قصص وتمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸ .

امّا نتیجه‌ای که مولانا ازین داستان منظوردارداینست که حقیقت، ظاهر است ولی‌مراتب دید ، مختلف است و هرکس آنرا ادراك نمی کند چنانکه‌زیبا-رویان و لیلی‌وشان بسیاراند امّا هرکسی عاشق و مجنون وار نیست زیرا شرط عشق ، دیدهٔ معشوق بین است و تا آن دیده گشوده نشود جمال معشوق درنظر نمی‌آید و دست عشق گریبان جان را نمی گیرد و بصحرای جنون نمی کشد و این معنی در زندگی محسوس است و مثالهـای بسیار برای آن پیدا می‌توان کرد فی المثل یک کسی را می‌بینیم که سودائی و دیوانهٔ زیبائی و یا اخلاق وشخصیّت دیگری است درصورتی که کسان دیگر هیچ فضیلت در وی نمی بینند و یـا شخصی از شعر و یاآهنگ خاصّی لذّت می‌برد بصورتی که ازحال طبیعی‌خارج می‌شود و دیگر کس‌آن شعر وآهنگ را می‌شنود و پنداری که هیچ‌نشنیده‌است یا همعصران حضرت رسول اکرم (ص) که چشم بر جمال آسمانی او می‌گشودند و در مراتب ایمان وجانبازی متفاوت بودند ومنکران از دیدن آیات ومعجزات منکرتر و دشمن‌تر می‌شدند پس اصل آنست که آدمی دیدهٔ حق بین و زیبائی شناس و حقیقت‌نگر داشته باشد و درغیر این‌صورت ، وجود معشوق و ظهور جمال ، از چشم او پنهان می‌ماند و ازعشق بازی بی نصیب ومحروم ابدی می‌شود و بدین مناسبت گفته‌اند :

معشوق بچشم دگران نتوان دید   جانان مرا بچشم من باید دید

مرصادالعباد ، ص ۴۷

و مولانا فرموده است :

آفتی نبود بتر از ناشناخت   تو بَرِ یار و ندانی عشق باخت

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۷۸۱

هر که بیدارست او درخواب تر — هست بیداریش از خوابش بتر

چون بحق بیدار نبود جانِ ما — هست بیداری چو در بندانِ ما

ب ۴۰۹ ؛ ۴۱۰

دَرْبَنْدان : عمل بستن در ، در محاصره ماندن ، مجازاً بسته شدن راه وصول بحق .

این بیداری که مولانا مذمّت می‌کند هوش و بیداری وشعور و زیرکی درکار دنیاست ازآن جهت که امور دنیوی نزد صوفی خیالات و اوهام است وکسی که درامور دنیا مستغرق شود مانند شخصی است که در رؤیا ؛ دل بصور خیالی می‌سپارد و چون بیدار شود چیزی بدست ندارد و حاصل کوشش دنیوی (از حرص بر جمع مال وحبّ جاه) گرفتاری و نگرانیِ بیشتر است ومثل آنست که آدمی درحبس افتد و بجای شکافتن در وگشادن زنجیر قفل دیگر بر در زند و زنجیر بالای زنجیر نهد و این‌نتیجهٔ بیداری و زیرکی و ادراکی است که ازحق تعالی مدد نگیرد و از وسوسهٔ شیطان مایه پذیرد .

جان همه روز از لگدکوبِ خیال — وز زیان و سود وز خوفِ زوال

نی صفا می‌ماندش نی لطف و فرّ — نی بسوی آسمان راهِ سفر

ب ۴۱۱ ؛ ۴۱۲

لگدکوب : اسم مصدر است بمعنی لگدکوبی ، مجازاً ، رنج و آفت .
نظیر : خونریز بمعنی‌خونریزی :

صبح گران‌خسب سبکخیز شد — دشنه بدست از پی خونریز شد

مخزن الاسرار نظامی

بمنزلهٔ دلیلی است از برای مضمون ابیات پیشین یعنی بیداری درکاردنیا بدین تقریر که جان بسبب اشتغال بکسب و تحصیل امور حسّی که خیال‌محض است و بیم ضرر و امید بمنفعت و ترس‌از زوال نعمتهای محسوس، ازکاراصلی

خودکه اندوختن معرفت وکمال معنوی است باز می‌ماند و راه اتّصالش بعالم غیب بسته می‌شود زیرا طریق پیوستن او بخدا و جهان دیگر همین ذوق واستعداد روحی است که آنرا در پی سود و زیان مادّی بکار می‌برد و درنتیجه بال و پر این مرغ عرشی را چنان بگِل و لای شهوت و غرضهای ناپاك می‌آلاید که توانائی پرواز بعالم غیب از وی سلب می‌شود و درین قفس خاکی محبوس می‌ماند .

خفته آن باشد که او از هر خیال ... دارد اومید و کند با او مقال
دیو را چون حور بیند او بخواب ... پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
چونکه تخمِ نسل را در شوره ریخت ... او بخویش آمد خیال از وی گریخت
ضعفِ سَر بیند از آن و تن پلید ... آه از آن نقشِ پدیدِ ناپدید

ب ۴۱۶ - ۴۱۳

آب : منی .

بخویش آمدن : هشیار و بیدار شدن .

این تمثیل حکایت حال خفته‌ای است که خواب حسّی بر وی غلبه کند و قوّهٔ متخیّله ، نظر بسوابق ذهنی بامور شهوانی گراید وصُوَر شهوت انگیز در خواب بخفته نماید و بحکم محرّك خیالی ، بدن درکار آید و شهوت را بعشق خیالی ایفا کند یاآنکه حاجت بدن محرّك خیال شود تاآنکه صورتی مطلوب برانگیزد و بدن از غلیان شهوت جنسی برآساید و حقیقت آن بیان حال کسی است که بامور خسیس دنیوی و لذّات حسّی می‌گراید و هوش و استعداد و عمرخود را در طلب آن صرف می‌کند و سرانجام چیزی بدست ندارد و حسرت عمر تلف شده می‌خورد زیرا در تمام مواردی که آدمی کوشش خود را بکار می‌برد برامید منفعت وحصول کمال می‌کوشد ولی غلط وخطا ازآنجا می‌خیزد که آنچه بحقیقت کمال و منفعت نیست بصورت کمال و خیر در چشم او آراسته می‌شود همچنانکه

در حالت خواب : آدمی خیال را واقع می پندارد و مادّهٔ تولید وحیاة و نیروی خود را فرو می‌ریزد و چون بیدار شود جز پلیدی و پشیمانی حاصلی نمی‌بیند ، عدم استقرار آدمی در طلب لذّات و تفنّن در امور شهوانی می‌تواند شاهدی باشد بر اینکه انسان در هیچ مرحله از مراحل لذّت یابی بکمال مطلوب ونهایت مراد خود نرسیده است چه وصول کمال مستلزم سکون و آرامش است و کامجویان ومال اندوزان و جاه طلبان تا وقتی که این محرّکات بسبب ضعف بدن و فقد عوامل از کارفرو نمایستند ، روی آرامش وآسایش را درخواب هم نمی‌بینند و پیوسته درطلب آسایش مفروض رنج می برند مانند آن مرد باده‌گسار یا افیونی که هرروز جرعه و پیاله‌ای یا بست افیونی برعادت مقرّر می‌افزاید تامگر بخوشی و لذّت تمام برسد و هرچندکه خود را بمطلوب نزدیک‌تر می‌خواهد فرسنگها از آن دورتر می‌افتد و صحّت وعافیت و اندوختهٔ خویش را نیز برباد می‌دهد . وظاهراً این تمثیل ، شرح و بیان این حدیث است : اَلدُّنْیا حُلُمٌ ، اَلدُّنْیا کَحُلُمِ النّائِم . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۱ ؛ ۱۴۱ .

قالَ اَبوحازِمٍ وَمَا الدُّنْیا اَمّا مامَضیٰ فَحُلُمٌ واَمّا مابَقِیَ فَامانِیُّ . عیون‌الاخبار ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۳۰ . و رودکی می‌گوید :

این جهان پاك خواب کردار است   آن شناسد که دلش بیدار است

وَلَمّا ذُکِرَتِ الدُّنْیا عِنْدَ الْحَسَنِ الْبَصْریِّ رَحِمَهُ اللهُ اَنْشَدَ وقالَ :

اَحْلامُ نَوْمٍ اَوْ کَظِلٍّ زائِلٍ   اِنَّ اللَّبیبَ بِمِثْلِها لا یُخْدَعُ

جع : احیاء علوم الدّین ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۴۸ که این روایت و شواهد دیگر درآنجا نقل شده است .

اصل این مثل ظاهراً مقتبس است ازگفتهٔ محمّدبن علی حکیم ترمذی :

« وَ لَهُ (ای صاحِبِ الْهَوَیٰ) آمالٌ کاذِبَةٌ وَ اَمانیُّ خادِعَةٌ یَهیمُ فیها هَیَمانَ الْمُحْتَلِمِ بِشَیْبٍ عَلیٰ کُلِّ مَفْروحٍ مِنَ الدُّنْیا وَثَبانَ الْمُحْتَلِمِ عَلیٰ جارِیَةٍ قَدْ عَشِقَها فَاِذا انْتَبَهَ وَجَدَ نَفْسَهُ عمَّا وَ ثَبَ اِلَیْهِ خالِیاً وَ فی فِراشِهِ بائِلاً . » نوادرالاصول ، چاپ استانبول ، ص ۳۸۱ .
نظیر آن :

« شخص در عیش و خوشی دنیا همچون کسی باشد که در خواب شود و احتلام افتد درحال از خواب بیدار شود و هیچ نبیند الّا پشیمانی . »
فردوس المرشدیّة

و تعبیر : « نقش پدید ناپدید » در بارهٔ خیال بنا بر آنست که صورذهنی چنان نیست که آثار خارجی بر آن مترتّب گردد و یا پایدار باشد ونظیر آن است که فرمود : نیست وش باشد خیال اندر روان .

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	**می‌دود برخاك پرّان مرغ وَش**
ابلهی صیّادِ آن سایه شود	**می‌دود چندانك بی‌مایه شود**
بی‌خبرکان‌عکس ِآن مرغ ِهواست	**بی‌خبرکه اصل ِآن سایه کجاست**
تیر اندازد بسوی سایه او	**ترکشش خالی شود از جست‌وجو**
ترکش عمرش تهی شد عمررفت	**از دویدن در شکارِ سایه تَفت**

ب ۴۲۱ - ۴۱۷

تَفْت : گرم وسوزان ، با شتاب و سُرعت .

بعقیدهٔ مولانا منبع و سرچشمهٔ تمام لذّات و خوشیها دل انسان و وجود او و یا عالم معنی است که سایه و آثار آن بر اشیا افتاده است بدین معنی که خوشی و لذّت ، ایفاء نوعی از حاجت است که در وجود آدمی بهیجان می‌آید وامورى که ما آنها را لذّت بخش می‌شماریم وسائل و وسائط حصول این‌مقصود هستند و همینکه مراد بحصول پیوست و حاجت مرتفع گشت آن چیز کـه آنرا

منبع لذّت می‌پنداریم از خاصیت می‌افتد و گاهی نیز مکروه و مورد نفرت قرار می‌گیرد فی المثل گرسنه از غذا لذّت می‌برد زیرا گرسنگی نیازی است که در باطن پدید آمده و گرسنه را در قلق افکنده است ولی سیری که رافع حاجت است حالتی پیش می‌آورد که آدمی نسبت بغذا، بی‌میل می‌گردد و اگر بحالت اشباع رسد از دیدن غذا نیز نفرت می‌گیرد پس این میل و خواهش درونی است که غذا را لذیذ می‌کند اگرچه نان خشک و خالی باشد و بی‌میلی است که آنرا بصورت مکروه جلوه می‌دهد هرچند که کاملترین اغذیه باشد همچنین استلذاذ بجمال و ایفاء شهوت از همان میل درونی منبعث می‌شود و درحال زوال میل، حوری وشی‌را بصورت دیو وعفریت جلوه‌گر می‌سازد و این میل و خواهش بهرچه تعلّق گیرد آنرا مطلوب و لذیذ می‌گرداند خواه حسّی باشد یا معنوی و از هرچه منصرف شود درطلب آن برنمی‌خیزد وگاه ازآن نفرت می‌کند و بنا براین مبدأ و منشأ لذّت در وجود خود ماست که سایه و اثر آن براشیا می‌افتد و ما فرع و اصل را از یکدیگر باز نمی‌شناسیم و اگر بگوییم که لذّت از جنس ادراك و قائم بنفس است و اشیا وسیلهٔ تحقّق آن هستند این توجیه نیز راهی بده می‌برد، بیان این مطلب را می‌توانید در مثنوی، ج ٤، ب ۱۳۵۸ ببعد بتفصیل ملاحظه فرمایید.

و غرض مولانا از این تمثیل آنست که آدمی بدرون خود متوجّه شود و سرچشمهٔ لذّت را در دل خویش بجوید وآن‌نیاز وخواهش‌را که منبع‌جوشان خوشیهاست بامور حقیقی منعطف‌گرداند تا بلذّت و خوشی پایدار و جاوید برسد وعمر عزیز را در طلب چیزی که بصورت خوش و بمعنی ناخوش است صرف نکند.

ومی‌توان گفت که مرغ، وجود حق‌تعالی وسایه، موجودات خیالی و حسّی

است که حقیقتی ندارد و پایدار نمی‌ماند. رجوع : شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، چاپ لکناهو ، ج ۱ ، ص ۲۸ .

و بی‌گمان این مثل تقریر و تصویر جذّاب و دلکشی است ازین بیت که حضرت امام حسن بن علی علیه‌السّلام بدان بسیار تمثّل می‌جسته است :

یا اَهْلَ لَذّاتِ دُنیاً لابَقاءَ لَها ‌‌‌‌‌‌ اِنَّ اغْتِراراً بِظِلٍّ زائِلٍ حُمُقٌ

رجوع : احیاء علوم‌الدّین ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص۱۴۸ که شواهد دیگرهم آنجا می‌توان دید .

سایهٔ یزدان چو باشد دایه‌اش ‌‌‌‌‌‌ وا رهاند از خیال و سایه اش

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا ‌‌‌‌‌‌ مُرده او زین‌عالم و زندهٔ خدا

ب ۴۲۲ ، ۴۲۳

سایهٔ یزدان : مرد کامل فانی در حق مانند سایه که از خود وجود ندارد و حرکت او تابع حرکت آفتاب است ، ولیّ کامل ازآن جهت کـه متّصل بحق است و میان او و حق فاصله نیست چنانکه میان سایه وآفتاب فقط خطّی موهوم فاصل است و آن جدائی میان ولی و حق ، زادهٔ اوهام است ، ظِلُّ الْالٰهِ هُوَ الْاِنْسانُ الْکامِلُ الْمُتَحَقِّقُ بِالْحَضْرَةِ الذّاتِیَّةِ . کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : ظِلّ الاله .

دایه : زنی که طفل را بشیر خود پرورد ، در بشرویه او را «شیرا» و «شیرآور» می‌گویند و دایه را مرادف ماما و قابله استعمال می‌کنند .

سایه : روشنائی که از مقابلهٔ مضیئ و چیزی روشنی بخش با شیٔ دیگر حاصل شود ، انعکاس جسمی که مقابل آفتاب قرارگیرد درجهت مخالف‌نور ، عالَم باعتبار آنکه هستی آن ازحق است مانند هستی‌سایه ازآفتاب یا ازآنجهت که عدم محض است مثل سایه که عدم نور است ، خیال در تعبیر مولانا .

مرد کامل مرید را بعلم و معرفت پرورش می‌دهد و بتدریج از عالم حسّ

و خیال و وهم می‌گذراند و بحقیقت می‌رساند ازین‌رو بدایه شبیه است که طفل را در دامن می‌پرورد و از آفات حفظ می‌کند و از شیر خود غذا می‌دهد تا بجائی رسد که از حضانت مستغنی گردد و هرگونه غذا تواند خورد و چون مرد کامل از عالم و شهوات و آرزوها انقطاع کلّی دارد بدین جهت او را مرده می‌خوانند که مرده نیز از آرزو و شهوت و از جهان حسّ بکلّی گسسته است و از آنجا که مرد کامل از خود فانی و بحق باقی می‌شود و از حیاة دائم بهره‌ور است او را «زندهٔ خدا» می‌گویند.

مولانا در ابیات گذشته مخاطرات و آفات را بازگفت و گرفتاریهای طالب را شرح داد و اکنون می‌خواهد که راه نجات و طریق فوز و رستگاری را بازگوید.

دامنِ او گیر زوتر بی‌گمان   تا رهی در دامنِ آخر زمان

ب ۴۲۴

آخرِ زمان، آخرالزّمان: هزارهٔ هفتم یا ششم از هبوط آدم که در آن بعثت حضرت رسول اکرم واقع شد و عامّه تصوّر می‌کردند که با انقضاء آن عمر دنیا سپری خواهد شد و درین باب حدیثی نیز نقل کرده‌اند: عُمْرُ الدُّنْیا سَبْعَةُ آلافٍ و بُعِثْتُ اَنَا فی السَّبْعِ الْآخِرِ مِنْها. نیز تاریخ طبری، طبع مصر: ج ۱؛ ص ۱۰ - ۵

کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ نقشِ اولیاست   کو دلیلِ نورِ خورشیدِ خداست

ب ۴۲۵

اشاره است به آیهٔ شریفه: اَلَمْ تَرَ اِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً. (الفرقان، آیهٔ ۴۵) که مفسّرین آنرا به ظلّ حسّی و ابوالقاسم قشیری به ظلّ عنایت که بر احوال اولیا گسترده است تفسیر و تأویل نموده‌اند و بعضی ربّ را بمرشد و مدّ ظلّ را بصورت مثالی وی تأویل

کرده‌اند و گاهی نیز ربّ را عبارت ازخدا ومدّ ظلّ را اشاره بوسعت مقدورات و افعال وی گرفته‌اند .

و مولانا ظلّ را اشارتی بشخصیّت حقیقی مرد کامل دانسته است از آن جهت که بر آفتاب حسّی دلالت می‌کند و ولیّ و مرد کامل ، ظهور علم و اراده و قدرت حق است و وجود او بنحو کمال ، دلیل بر وجود کمال اتمّ تواند بود و یا از آن جهت که خلق را بقول و فعل بسوی خدا می‌خواند و بحقیقت رهبری می‌کند . بجع : لطائف الاشارات ، نسخهٔ عکسی متعلّق بنگارنده ؛ بیان‌السعادة طبع ایران ، ج ۲ ، ص ٨٤ ؛ شرح سبزواری ، طبع طهران ، ص ۲۷ ؛

اندرین وادی مرو بی این دلیل لا اُحِبُّ الْآفِلین گو چون خلیل

ب ٤۲٦

اشاره است به آیهٔ شریفه : فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَءَا کَوْکَباً قالَ هٰذا رَبّی فَلَمّا اَفَلَ قالَ لا اُحِبُّ الْآفِلینَ . (الانعام ، آیهٔ ۷٦) که مفادش اینست که ابراهیم در شب ستاره‌ای را دید و گفت این خدای منست ولی چون ستاره فرو رفت گفت من خدائی را که غروب کند و پایدار نباشد و جاوید نتابد دوست نمی‌دارم .

وادی : طریق طلب و مراحل سلوك است که متضمّن دشواریها و آفتهای بسیار است از اعجاب بنفس بسبب توفیق در عبادت و ظهور لوامع و برقهای وصال و آرامش خاطر بدانها و باز ماندن از ترقّی و صعود بمراتب مشاهده و امثال اینها که باوجود پیر ودستگیری او ، این آفات اگر پیش آید بزودی برطرف می‌گردد ولی سالك بتنهائی نمی‌تواند آنها را دفع کند و بدین جهت سلوك بدون مرشد ، نزد صوفیّه ، خویش را درتهلکه وخطرافکندن است وتوسّل به پیر ، نزد ایشان شرط اصلی سلوك است چنانکه درطریق ظاهر وسفر حسّی ، انسان محتاج بدلیلی است که او را بمقصد برساند و از بیراهه رفتن رهائی دهد .

خواجه حافظ نیز می‌گوید :

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی

دیوان حافظ ، ص ۳۴۷

ولیکن هر کسی هم شایستهٔ شیخی و پیشوایی نیست و خود را بهر کسی نباید تسلیم کرد زیرا مربّی بی‌خبر و بی‌اطّلاع از رموز تربیت مانند طبیب جاهل است که مرض را سخت‌تر می‌کند و درنتیجهٔ معالجهٔ غلط ، بیماری برسر بیماری می‌نهد و درد بردرد می‌افزاید و ازاینرو مولانا قصّهٔ ابراهیم‌را که روی ازستاره برتافت شاهد می‌آورد تاطالب برحذر باشد و ازشیخان و پیران مدّعی که گرمی و ذوقشان مستعار و ناپایدار است خویشتن را بدور دارد .

رَو ، ز سایه آفتابی را بیاب دامنِ شه شمس تبریزی بتاب

ره ندانی جانبِ این‌سور و عُرْس از ضیاءالحق حسام‌الدّین بپرس

ب ۴۲۷ ، ۴۲۸

دامنِ کسی تافتن : مجازاً ، توسّل واستمداد . نظیر : دست بدامن‌شدن، دست در دامن زدن .

عُرْس : طعامی که در مهمانی دهند ، مهمانیی که بعد از آوردن عروس بخانهٔ داماد بر پا کنند .

مرادآنست که مرید از اتّصال به سایهٔ حق بخدا می‌تواند رسید وآن سایه شمس تبریزی است و یا آنکه سایه ، پیر دلیل است وآفتاب ، شیخ و مرشد که او را اکنون قطب می‌گویند و آن قطب شمس تبریزی است ، در بیت دوم نیز این دواحتمال داده می‌شود بنابرآنکه حسام‌الدّین را رهبر بسوی شمس تبریزی و یا حق تعالیٰ فرض کنیم .

حسام‌الدّین حسن چلبی اُرْموی از مریدان‌گزین و جانشین مولانا بود

و مثنوی را مولانا بخواهش وی در نظم آورد (وفاتش۶۸۳) قبرش درقونیه و در مزار مولاناست .

ور حسد گیرد ترا در رَه گلو در حسد ابلیس را باشد غُلو

کو ز آدم ننگ دارد از حسد با سعادت جنگ دارد از حسد

ب ۴۲۹ ، ۴۳۰

مأخوذ است از مضمون این روایت : « قالَ بَعْضُ السَّلَفِ اَوَّلُ خَطیئَةٍ کانَتْ هِیَ الْحَسَدُ حَسَدَ اِبْلیسُ آدَمَ عَلَیْهِ السَّلامُ عَلیٰ رُتْبَتِهِ فَاَبیٰ اَنْ یَسْجُدَ لَهُ فَحَمَلَهُ الْحَسَدُ علیٰ الْمَعْصِیَةِ » . احیاءالعلوم ، ج ۳ ، ص ۱۲۹ .

عَقْبَهٔ زین صَعْبتر در راه نیست ای خنک آنکش حسد همراه نیست

ب ۴۳۱

عَقْبه : مخفّف عَقَبه (بفتح اوّل و دوم) راه سخت کوهستانی ، گردنه ؛ مشکل و آفتی صعب در سلوك .

حسد صفتی است که منشأ آن احساس نقص خود وکمال غیراست بهمراه حقد و کینه‌توزی و بدخواهی که ازشریری نفس سرچشمه می‌گیرد و بدین‌جهت حاسد همواره آرزو می‌برد که اگر خود نتواند ، حوادث روزگار آن کمال را از محسود زائل کند و پیوسته ازین اندیشه رنج می‌برد و درخود فرومی‌رود ومی‌سوزد پس حسد صفتی است مرکّب از چند صفت زشت و پلید و نتیجهٔ آن سخت و بسیار خطرناك زیرا احساس نقص بالطّبع بایدآدمی را بطلب کمال و فضیلت برانگیزد ولی‌چون‌حسد با حقد وشریری همراه است ، حاسد بجای آنکه درصدد علاج نقص خود برآید ، آرزو می‌برد که محسود ازکمال محروم گردد و حوادث او را درحصول این آرزو مددکنند و این خود ناشی‌از ضعف نفس ودرماندگی و حقارت است وحاصل آن ، اندوه بی پایان از آن جهت که مجاری امور و سیر

حوادث باختیار هیچ کس نیست و سنّت خدائی و قانون طبیعت براینست که شخص واجد شرائط و دارای کمال موفق باشد و پیوسته پیش برود وناقص فاقد شرائط در حضیض مذلّت بماند بلکه روز بروز بعقب باز رود و روی سعادت نبیند وازدگرسوی حاسد علاوه براینکه از کمال محسود بسبب عدم طلب ، محروم میشود نزد مردم نیز ارجی و مرتبه‌ای ندارد و اورا بدوست نمی‌گیرند و ازوی متنفّر می‌گردند و از مساعدت و هدایتش تن می‌زنند .

بنابراین حسد ، عقبه و مشکل حلّ ناشدنی سلوك است که کمتر کس از آن رهائی تواند یافت .

برای تفصیل بیشتر ، رجع : رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۷۲ ؛ احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ص ۱۳۸ - ۱۲۸ .

این جسد خانهٔ حسد آمد بدان — از حسد آلوده باشد خاندان

گر جسد خانهٔ حسد آمد ولیك — آن جسد را پاك کرد الله نیك

طَهِّرا بَیْتی بیان پاکیست — گنج نورست ارطلسمش خاکیست

ب ٤٣٤ - ٤٣٢

طَهِّرا بَیْتِی : اشاره است به آیهٔ کریمه : وَعَهِدْنا اِلیٰ اِبْراهیمَ وَ اِسْمٰعیلَ اَنْ طَهِّرا بَیْتِیَ . (البقره ، آیهٔ ۱۲۵) .

جَسَد : جسم دارای رنگ ، جسم مرکّب .

جسد و بدن خاکی سرچشمهٔ احتیاج و فقر است و حسد نیز از احتیاج و نقص ناشی میشود بدین‌جهت مولانا جسد را خانه ومنزلگاه حسد خوانده‌است ولی همین خانهٔ آلوده به حسد و انواع نقص بموجب آیهٔ قرآن « اَنْ طَهِّرا بَیْتِی » اضافه و نسبتی بحق تعالیٰ داردکه اصل کمالات و مبدأ نور و پاکی است و این اضافه ، تشریف جسد است که دل درآن قرار داردکه حق درآن متجلّی است و خانهٔ خداست بمعنی حقیقی .

حکیم سنائی نیز گفته است :

کعبه را جامه کردن از هوس است   پای بیتی جمال کعبه بس است

سیر العباد

و بیت ظاهر، کعبه و بلسان اشارت : دل است که آنرا از ملاحظهٔ اغیار پاك باید داشت ؛ لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ؛ نسخهٔ عکسی، متعلّق بنگارنده .

هر کسی کو از حسد بینی کند   خویش را بی گوش و بی بینی کند
بینی آن باشد که او بویی برد   بوی او را جانب کویی برد
هر که بویش نیست بی بینی بود   بوی آن بویست کان دینی بود

ب ۴۴۱ ـ ۴۳۹

بینی کردن : بکنایت ، تکبّر کردن :

بی عزّ و نازنینی کی کرد ناز و بینی

هر کس که کرد والله خامست و قلتبانست

دیوان ، ب ۴۶۲۴

دلا بکوی خرابات ناز تو نخرند   مکن تو بینی و ناموس تاجهان بینی

همان مأخذ ، ب ۳۲۶۱۹

ز آب تشنه گرفتست خشم می‌بینی   گرسنه آمد و با نان همی کند بینی

همان مأخذ ، ب ۳۲۷۹۱

بینی کردن چه سود دارد   با آنکه دهان زنی چوگربش

همان مأخذ . ب ۳۶۱۳۸

این شواهد دلیل است که تعبیر مذکور مرکّب است از « بینی » که در تعبیرات مختلف مانند : بینی زدن و بینی بالا کشیدن و بینی بخاك مالیدن ، نمونهٔ خودبینی و غرور و کبر است و از « کُند » ماضی مطلق از مصدر کردن نه

چنانکه شارحان مثنوی جزو اخیر را « کند » بفتح اوّل و از مصدر کندن پنداشته‌اند.

چنانکه گذشت اقتضای حسد یافتن کمال است درغیر بهمراه حقد وکینه توزی وآن موجب می‌شود که حاسد خود را ازکسب کمال و یا اتّصاف بفضیلتی که درمحسود موجود است محروم دارد پس خاصیت گوش را که استماع علم است و فایدهٔ بینی را که بوی بردن و راه یافتن است از دست می‌دهد و چنانست که گوش و بینی ندارد و چون مقصود، صورت بینی نیست توضیح می‌دهد که مقصود از بینی استشمام و مجازاً پی بردن بمراد است و بوی هم بوی ظاهر نیست بلکه قرائن و شواهدی است که بحقیقت و اخلاق پاك و تهذیب باطن که امر دینی است هدایت کند چنانکه از بوی ظاهر و محسوس، جنس و کیفیّت چیزی را می‌شناسیم و بمحلّ آن پی می‌بریم.

ناصحِ دین‌گشته آن کافر وزیر کرده او از مکر در گوزینه سیر

ب ۴۴۵

سیر درگوزینه کردن: بکنایت، باطل بحق آمیختن، غم درصورت شادی نمودن، امرمکروه را لباس مطلوب پوشیدن، مکر کردن.

گوزینه: نوعی‌از باقلواست‌که بامغز گردو پزند دراکثر نسخ (لوزینه) آمده که مطابق‌است بامثل‌معروف: « لوزینه درسیرکردن» ضبط‌مامطابق‌نسخهٔ قونیه است. لوزینه: باقلواست، نیز شیرینی‌معروف به« لوز » که عبارتست‌ازشربت شکربا گلاب وعرق بیدمشک بقوام آورده که بامغز بادام کوفتهٔ بیخته‌می‌آمیزند و با قاشق می‌زنند تا سفت و سخت و غلیظ گردد آنگاه برظرفی پهن می‌گسترند و بشکل‌لوزی‌می‌برند وگاهی برای زیبائی وخوشی طعم، مغز پستهٔ کوفته برروی آن می‌پاشند. رجوع: الطّبیخ، طبع موصل، ص ۷۶، فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات، ضمیمهٔ مجلد هفتم دیوان کبیر، در ذیل: لوزی، گوزینه.

هرکه صاحب‌ذوق بود از گفتِ او — لَذّتی می‌دید و تلخی جُفتِ او

ب ۴۴۹

چون سخن وزیر فریبکار ظاهری نغز و زیبا داشت و زیرکانه ترتیب می‌یافت مردم‌ساده دل و بی‌معرفت را می‌فریفت ولی آنها که بسخن‌حق‌فی‌الجمله آشنایی داشتند از آن سخن درآغاز ، لذّت می‌بردند و سرانجام ناگواری آنرا درمی‌یافتند .

نُکتَه‌ها می‌گفت او آمیخته — در جُلابِ قند زهری ریخته

ب ۴۴۷

نُکته : مطلب دقیق و باریک ، سخن ظریف و انبساط آور ، مجازاً ، سرّ ولطیفه ، جهت ظرافت وسبب طرح‌مطلب . فرهنگ‌نوادرلغات وتعبیرات ، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان‌کبیر ، در ذیل : نکته .

جُلاب : شربتی است متّخذ ازگلاب و هموزن آن عسل یا شکر که بجوشانند تا بقوام‌آید وبمجازاً بمعنی مطلق شربت قند خواه پخته یا خام نیزاستعمال می‌کنند و نوع اوّل را نانخته نیز بکار می‌برده‌اند و بدین مناسبت جُلاب پخته و خام می‌گفته‌اند . جع : هدایةالمتعلّمین ، چاپ‌مشهد ، ص۳۱۴ ، ح ، ۷۲۶ ، ۷۲۷ ؛ ح ، معارف بهاء ولد ، چاپ طهران ، ص ۲۴۷ - ۲۴۶ .

قومِ عیسیٰ را بُد اندر دار و گیر — حاکمانشان ده امیر و دو امیر

هر فَریقی مر امیری را تَبَع — بنده گشته میرِ خود را از طَمَع

این ده و این دو امیر و قومشان — گشته بندِ آن وزیرِ بَدْ نشان

ب ۴۶۰ - ۴۵۷

داروگیر : مجازاً ، حکومت و فرمانروایی ، مشغله وگرفتاری .

فَریق : گروهی ازمردم‌بیشترازفرقه ، دسته‌ای‌ازمردم خواه بسیار یااندك .

تَبَع : پیرو ، بمعنی جمع نیز استعمال می‌شود .

بَدْ نشان : دارای صفات بد و نکوهیده ، بداصل و فرومایه .

نی گمان فرض دوازده امیر برای مسیحیان از باب آنکه حواریّین دوازده تن بوده‌اند ساخته شده و مقصود از امیر ، پیشوای مذهبی است نه فرمانروای ظاهری که مأخذ تاریخی ندارد .

ساخت طوماری بنامِ هریکی — نقشِ هر طومار دیگر مسلکی

ب ٤٦۳

طومار : نامه و صحیفه ، نامه‌ای درازکه غالباً از برگهای مختلف کاغذ بهم چسبانیده ترکیب می‌شد و در پایان آن چوبی تعبیه می‌کردند و این نامه را بر آن می‌پیچیدند مانند بافتنی برنورد و برسر آن قیطان یا ریسمانی قرار می‌دادند و پس از طی و پیچیدن نامه ؛ آنرا بدورنامه می‌گردانیدند ؛ در این نامه فرمانهای مشتمل بر دستورالعمل و حسابها و اسناد مفصّل نوشته می‌شد .

در یکی راهِ ریاضت را وجوع — رکنِ توبه کرده واصلِ رجوع

ب ٤٦٥

رِیاضت : رام کردن و پرورش ستور ، و در اصطلاح اطبّا ، حرکات بدنی باندازه‌ای که بتعب و ماندگی گراید ؛ و نزد صوفیّه ، از اغراض نفسانی اعراض کردن و بعضی آنرا عبارت از تهذیب اخلاق دانسته‌اند و برخی گفته‌اند که ملازمت نماز و روزه و مراقبت اوقات روز و شب است از هرچه موجب گناه وملامت باشد بهمراه دوری ازصحبت خلق ، ومی‌توان ریاضت را اینگونه‌هم تعریف نمود : مجموع اعمال و تروکی که سالک بدستور پیر ومرشد انجام می‌دهد ؛ ودر اصطلاح راهبان . خلوت چند روزه که در آن بعبادات خاص قیام می‌کنند . تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، محیط المحیط درذیل : ریاضت .

جوع : گرسنگی ، تمرین برمقاومت گرسنگی و بتدریج تحت نظر و بامر و اراده

شیخ در اصطلاح صوفیّه زیرا گرسنگی کشیدن و ترک طعام، مطابق اصول این طایفه، هرگاه بدستور شیخ نباشد هرگز مفید واقع نمی‌شود، حدّاقلّ تحمّل جوع سه روز است که صوفیان آنرا «سه روزه» می‌نامند و بعضی پنج روز دانسته‌اند و گرسنگی یکی از ارکان اصلی مجاهده است و صوفیان برای کسر شهوت و تحمّل بیداری و سهر که آن نیز رکنی است عظیم، جوع را لازم می‌شمرده‌اند و ابوحامد غزّالی ده فائده برای آن ذکر کرده است، از میان صوفیّه سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) بمداومت و مقاومت گرسنگی معروف بوده و آنگاه که غذا می‌خورده ضعیف وسست می‌شده‌است، ابوعبدالله محمّدبن خفیف شیرازی (متوفّی ۳۷۱) هم براین روش می‌رفته و هرشب با ده دانه مویز افطار می‌کرده است. درعصرما مشهدی محمّد حسن مراغه‌ای هرروز باغذائی بقدر بیست نخود (و نه‌بیشتر) روزه را می‌شکست و دیگرهیچ نمی‌خورد و بسیار قوی و با نشاط بود. اللّمع، چاپ‌لیدن، ص۴۱۷، رسالهٔ قشیریه، چاپ مصر، ص ۶۸ - ۶۶، احیاءالعلوم، چاپ مصر، ج ۳، ص ۵۶ - ۷۲ - ۵۹، کشف‌المحجوب، چاپ لنینگراد، ص ۴۲۰.

تَوْبه: بازگشت ورجوع، بازگشت ازمعصیت بطاعت، بازگشت‌بخدا، توبه مرکّب است از علم بعقوبت‌گناه و خطر وآفت آن‌که نتیجهٔ آن پشیمانی و ندامت برگذشته و فوات مطلوب است و ازین ندامت معنی دیگر بحصول می‌پیوندد که اراده و اهتمام بتدارک مافات است و توبه ازین سه عامل (علم بعقوبت، ندامت، ارادهٔ تلافی و تدارک) بوجود می‌آید، صوفیّه، توبه را اوّلین مقامات و نخستین قدم سلوک و مقدّم برخلوت و مجاهده و انواع دیگر از ریاضات می‌دانند. بجو: اللّمع، چاپ‌لیدن، ص ۴۳، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۴۸ - ۴۵، کشف‌المحجوب، چاپ لنین‌گراد، ص ۳۸۶ - ۳۷۸، احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۴، ص ۴۴ - ۳.

پس توبه عقد قلب است بر ترک معصیت و اقبال برطاعت، و دوام آن

مشروط‌است بکسر شهوت و مداومت بر مجاهده و خلاف نفس و چنانکه گفتیم گرسنگی را صوفیّه یکی از عوامل شکستن شهوت و قهر نفس محسوب داشته‌اند و بنابراین ریاضت و دوام مجاهده و گرسنگی رکنی است که دوام توبه بدون آن در معرض خطر است و اگر سالک مراقب احوال نفس خود نباشد هر آنی ممکن‌است که آرزوی دنیا در دل وی نیرو گیرد و میل بمعصیت، اساس توبه‌را هرچند محکم باشد فرو ریزد و درهم شکند چنانکه خواجه حافظ می‌گوید :

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود
ببین که جام زُجاجی چه‌طرفه‌اش بشکست

دیوان حافظ ؛ ص ۱۹

بعزم توبه سحر گفتم استخاره کنم
بهار توبه شکن می‌رسد چه چاره کنم

همان مأخذ ، ص ۲٤۰

و خواجه ایّوب و ولی محمّد اکبرآبادی گفته‌اند که « رکن » درمصراع دوم موقوف است و مضاف نیست و بیت را بدینگونه تفسیر کرده‌اند که توبه رکن ریاضت است و توبه بدون ریاضت قبول می‌شود ولی ریاضت بی‌حصول توبه مقبول نمی‌افتد و این معنی مباین است با طریقهٔ دوم که نفی ریاضت است و مذکور است در بیت لاحق و با سیاق ترکیب « شرط رجوع » نیز مباینت دارد علاوه بر آنکه توبه مسلکی خاص نیست و درهمهٔ طرق تصوّف، اوّلین‌قدم سلوك است و از دگرسو عمل یا صفتی است واحد که بیکبارگی صورت می‌گیرد و دوام آن باید محلّ توجّه باشد که موقوف است برشکستن هویٰ و قهر نفس.

در یکی گفته ریاضت سود نیست اندرین ره مُتَخَلَّصی جز جود نیست

ب ٤٦٦

جود: بخشش، بخشش چیزی بدون توقّع عوض‌ولی‌وجود غرض‌واستحقاق وسئوال کسی که بخشش برای اوست ، مقابل : کَرَم که مشروطست باستحقاق و سؤال . و بعضی گفته‌اند که سخاء آنست که بدهد و مثل آنرا برای خود

باقی گذارد ، وجود، آنست که بیشتر را بدهد و کمتررا برای خود نگاه دارد و ایثار : آنست که قدر کفایت معیشت را بدهد و چیزی برای خود نگذارد . رساله‌ٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۲ ، کشّاف اصطلاحات‌الفنون در ذیل . جود ، رحمت ، محیط‌المحیط ، در ذیل : جود .

و چون جود بخشش بدون عوض و غرض است بنابراین ، مفاد آن ترك التفات وعدم توجّه بغیر حق وفناء از حظوظ نفسانی‌است و بدون این‌شرط تحقّق نمی پذیرد و نوعی از مدارج فنا و نیستی‌است درصورتیکه ریاضت‌برای خلاص و رهایی‌خود است و بی‌شک خالی‌از دید خود و حبّ ذات نتواندبود و می‌توان گفت که ریاضت معلول است وجود از هر علّتی منزّه است .

و نظر بهمین نکته آنرا برریاضت ترجیح می‌دهد . و ظاهراً مولانا درین بیت ، بطریقهٔ ابوالحسین احمدبن محمّد نوری (متوفّی ۲۹۵) نظر دارد که طریقه و مبنای او درسلوك ایثاراست‌از آن جهت که جود شامل ایثار نیزمی‌شود خواه نسبت بمال باشد و خواه نسبت به زندگی و روح وگفته‌اند :

تَجودُ بالنَّفْسِ اِذْ ضَنَّ الْجَوادُ بِها

وَالْجودُ بِالنَّفْسِ اَقْصیٰ غایَةِ الْجودِ

برای معنی ایثار و اطّلاع از طریقهٔ « نوریّه » پیروان ابوالحسین نوری رجوع : کشف‌المحجوب ، چاپ لنین‌گراد ، ص ۲۴۴ ـ ۲۳۶ .

در یکی گفته که جوع و جودِ تو شِرك باشد از تو با معبُودِ تو

جز توکُّل جز که تسلیمِ تمام درغم و راحت همه‌مکرست‌ودام

ب ۴۶۷ : ۴۶۸

توَکُّل : واگذاشتن کار بخدا ، و در اصطلاح صوفیّه حالتی است قلبی که منشأ آن یقین سالك است باینکه حق‌تعالی بمصالح بندگان ، علم تمام دارد و در نهایت قدرت است و شفقت و عنایت و رحمتش بی‌نهایت است

و چون این امور بر سالک مشهود افتد و بیقین بداند که جز حق تعالی هیچ مؤثر و فاعلی وجود ندارد: در نتیجهٔ آن حالتی، که آنرا توکّل می‌گویند درقلبش حاصل می‌شود و می‌توان آنرا بدینگونه تعریف کرد: قطع علاقه از اسباب و اعتماد بر مسبّب الاسباب.

و چون مبحث توکّل درحکایت شیر و خرگوش بزودی مطرح می‌شود و ما در بارهٔ توکّل و عدم منافات آن با سعی وعمل بحث خواهیم کرد درین مورد بتعریف توکّل اکتفا می‌کنیم. رجوع: احیاء علوم‌الدّین، چاپ مصر، ج ٤، ص ۱۸۷ - ۱۷۳.

تسلیم: انقیاد است نسبت باحکام و قضا و قدر الٰهی و آن نتیجهٔ توکّل است.

جوع وجود هریک بتنهائی کار وعمل بنده است و از اینرو مستلزم بقا و وجود اوست وعمل و رؤیت عمل نیز باقی است بدلیل آنکه گرسنگی را برای کسر شهوت تحمّل می‌کند و ناچار بدان و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد نظر دارد همچنین جود بقای بنده و فعل او را متضمّن است هرچندکه برای غرض و عوضی نباشد برخلاف توکّل که مبتنی است بر توحید افعالی و نادیدن تأثیر هرچیزی که جز خداست و بنابراین جوع و جود را شرک می‌شمارد و توکّل را طریق نجات می‌داند.

توکّل طریقهٔ ابراهیم‌بن احمدالخوّاص است (متوفی ۲۹۱)

در یکی گفته که واجب خدمتست　　　　ورنه اندیشهٔ توکّل تهمتست

ب ٤٦٩

خدمت، رسیدن بحاجات مردم و رفع و تخفیف آلام درونی و بیرونی آنهاست و نیز بجای کسی کار کردن است و کسی که این امر را برعهده می‌گیرد باید بردبار و صبور باشد و سود و منفعت دیگران را بر آن خود ترجیح دهد

و چون خدمت مستلزم صبر و تحمّل است بناچار درمداومت آن هویٰ وآرزو شکسته می‌شود علاوه بر آنکه سالک خدمتگزار شادی بدل خلق می‌رساند که درآن، برکتهاست و یکی از وظائف انسانیّت است.

صوفیّه خدمت را از طرق مجاهده با نفس می‌دانسته‌اند و بدینجهت سالک را بتشخیص خود بانواع کار از قبیل جاروزدن خانقاه وآشپزی و قیام بامور مسافران وتیمار ستوران وا می‌داشته‌اند تاسالک تنبل ونیزخودبین ببارنیاید ونوع دوست و خیرخواه باشد، درطریقهٔ مولویّه تا همین اواخر که در ترکیّه بساط آنها برچیده‌شد سالک مکلّف بوده‌است که مدّت هزارویک روز بعدد حروف «رضا» خدمت کند؛ امّا ترجیح آن برتوکّل برای اینست که متوکّل بفکر خوداست و خدمتگزار در اندیشهٔ دیگران.

چنانکه سعدی نیز می‌گوید:

طریقت بجز خدمت خلق نیست بتسبیح و سجّاده و دلق نیست

بوستان،

برای اطّلاع از نظر صوفیّه در تأثیر خدمت، جع: تلبیس ابلیس، طبع مصر، ص ۳۶۲.

در یکی گفته که امر و نهیهاست بهرِکردن نیست شرحِ عجزِ ماست

تا که عجزِ خود ببینیم اندر آن قدرتِ او را بدانیم آن زمان

ب ۴۷۰ : ۴۷۱

ظاهراً مبنای این نظرهمان مطلبی است که درعلم معانی واصول فقه راجع به «امر تعجیزی» می‌خوانیم وآن صیغهٔ امریست که مفاد آن، بیان عجز مخاطب است نه اتیان مأمورٌ به نظیر: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة، آیهٔ ۲۳) که‌مقصود ازآن، بیان عجزعرب بود زیرا آوردن سورهٔ مثل قرآن امتناع داشت بقرینهٔ: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (آیهٔ بعد ازآن) چه‌آنکه‌مقتضای

«لَنْ» درکلام عرب نفی تأبید است و فعلی که بعد ازآن واقع می‌شود هرگز بحصول نخواهد پیوست ولی در این ابیات، تعجیز شامل نهی نیزشده ونتیجه‌ای که ازآن گرفته می‌شود سقوط تکلیف وعدم تعبّد نسبت باوامر و نواهی‌است. ظاهراً مولانا طریقهٔ صوفیهٔ اباحیّه راکه بسقوط تکلیف واباحهٔ محرّمات قائل بوده‌اند تقریرنموده‌است. برای اطّلاع از عقیدهٔ اباحیّه،جع: تلبیس ابلیس، طبع مصر، ص۳۷۲ - ۳۶۳. برای امرتعجیزی، جع: کشّاف اصطلاحات‌الفنون درذیل: امر.

در یکی گفته که عجزِ خود مبین کُفْرِنعمت کردنست‌آن‌عجز، هین
قدرتِ‌خودبین که‌این‌قدرت ازوست قدرتِ تو نعمتِ او دان که هوست

ب ۴۷۲، ۴۷۳

هو: مخفّف هُوَ که درعربی ضمیرمفرد غایب است وصوفیّه‌آنرا برذات بَحْت و مطلق بدون اعتباراسماء و صفات و یا هستی‌الله اطلاق می‌کنند وگاه بمعنی وجود محض که از جهت غیبت با عدم، تفاوت‌دارد، می‌گیرند زیرا عدم شهودپذیرنیست ووجود محض، مشهوداست امّا اینکه ازوی تعبیربغایب‌می‌کنند ازآن جهت است‌که وجود محض جامع جمیع کمالات است و استیفاء و رسیدن بکمال شهودآن هرگزمیسّر نمی‌گردد و بدین مناسبت‌درعین مشهود بودن مانند چیزی‌است‌که غایب باشد و دلیل‌آنکه حق را بنام الظّاهروالباطن می‌خوانیم نیز همین‌است. کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج۱، ص۶۹۰، کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل: هویّت. التّحبیرازابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی متعلّق به نگارنده.

در یکی گفته کزین دو برگذر بت بود هر چه بگُنجد در نظر

ب ۴۷۴

نَظَر: گرداندن‌حَدَقهٔ چشم است‌بسوی‌چیزی بقصدرؤیت‌آن، فکریعنی

ترتیب مقدّمات معلوم برای یافتن امری مجهول، دید و رؤیت، اندیشه و هرچه درذهن آید.

مقصود آنست که هرچه درنظر و فکر درآید وخاطر بدان متوجّه شود، سالک را از حق مشغول می‌دارد و این عمل بمنزلهٔ شرک و بت پرستی است و بنابراین سالک نباید بعجز یا قدرت نظر داشته باشد وباید نظر برحق گمارد و می‌توان گفت که هرچه درنظر آید مخلوق فکر وتوهّم آدمی است و آنرا مناسب سوابق ذهنی خود می‌سازد وخدا و فعل او در تسلیط عجز وقدرت بالاتر از آنست که در ذهن متصوّر شود وازاینرو سالک باید که ازین نوع اندیشه درگذرد. برای معانی نظر، رجع: کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل: نظر.

دریکی گفته مکُش این شمع را کین نظر چون شمع آمد جمع را

از نظر چون بگذری و از خیال کشته باشی نیم‌شب شمعِ وصال

ب ۴۷۵ : ۴۷۶

ردّ است برعقیدهٔ آن دسته ازصوفیّه که بحث و نظر و استدلال و کسب علم را بکلّی بی فایده می‌دانسته‌اند شبیه بدانچه اسماعیلیّه معتقد بوده‌اند که نظر منتهی بعلم نمی‌شود و علم را باید از امام زمان یا حجّت وی آموخت ، مولانا می‌فرماید که فکر ونظر، راهیست برای وصول بدانش وببرکت نظر و بحث است که بشر بحقیقت می‌رسد وکسی که چراغ فکرت را خاموش می‌گذارد مانند شخصی است که در شب تاریک شمعی را که سبب هدایت وی بکوی معشوق وواسطهٔ نیل او بوصال است خاموش کند و در نتیجه: راه بجایی نبرد واز دیدار محروم ماند، ذکر خیال بهمراه نظر جهت آنست که خیال محرّک انسان است برای طلب وتحصیل مقاصد دنیوی و اُخروی ویا از آن جهت که بسیاری از حقائق که بشر بدان رسیده درآغاز خیالی بیش نبوده است . برای اطّلاع از عقاید

صوفیّه دراهمال وترك علم، جع: تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳۲۴-۳۲۰ ، تبصرة العوام ، چاپ طهران، ص۱۳۲ .

در یکی گفته بکش باکی مدار تا عوض بینی نظر را صد هزار
که زکشتن‌شمع جان افزون شود لیلی‌اتْ از صبر تومجنون شود

ب ۴۷۷، ۴۷۸

بیان عقیده‌ٔ کسانیست که علم بحثی و نظری را مانع وصول و حجاب معرفت می‌شمارند ومی‌گویند که علم حقیقی بواسطهٔ تهذیب اخلاق وتصفیهٔ باطن بدست می‌آید وقلبی که زدوده شود قابلیّت‌آن داردکه علوم ازلوح محفوظ در آن منعکس گردد وبدین‌جهت بخلوت وعُزلت ومجاهده مشغول می‌شوند تاپرده ازروی دل برداشته شود وسالك بمرتبهٔ کشف و شهود نائل‌آید.

ابوحامد غزّالی این مسلك را بتفصیل و با ذکرشواهد وامثله بیان‌کرده است. احیاء العلوم، چاپ‌مصر، ج۳، ص ۱۸-۱۴ .

ودرمصراع اخیراشاره‌است بدانچه صوفیّه می‌گویندکه عاشق چون در عشق بکمال رسد نسبت منعکس می‌شود و عاشق ، معشوق و معشوق ، عاشق می‌گردد چنانکه حضرت رسول (ص) محبوب خدا بود ومی‌توان‌گفت که عاشقی صفت باطن وجود و معشوقی صفت ظاهر اوست و چون معرفت بکمال منتهی گردد سالك که خود را عاشق می‌دید خویشتن را معشوق حق می‌یابد . جع : اشعّة اللمعات، طبع طهران، ص۳۶ .

در یکی گفته که آنچت داد حق بر توشیرین کرد در ایجاد حق
برتوآسان‌کرد وخوش‌آنرا بگیر خویشتن را در میفکن در زحیر

ب ۴۸۰، ۴۸۱

زحیر: بیماری پیچش، مجازاً ، رنجوری، کلفت ومشقّت .

ظاهراً مقصودآنست که انسان دارای شهوات وآرزوها ونیروهایی است

که برای نیل بدانها آفریده شده است و انسان باید که بفطرت برگردد و از حکم ایجاد تبعیّت کند زیرا شهوت بحکم حق تعالیٰ در انسان بوجود آمده و اجزاء بدن هر یک وظیفه‌ای در نیل بدانها دارد که آن نیز عطا و حکم خداست و معنی «آسان کردن» اعطا و ایجاد همین آلات حسّی است.

واین عقیده نزدیک است بدانچه اباحیّه می‌گفته‌اند که سعادت و شقاوت حکم ازلی است و هیچکس نمی‌تواند که برخلاف آن قدمی برگیرد وازاینرو بسقوط وظائف شرعی قائل بوده‌اند. رجوع: تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳٦٤.

وگمان می‌رود که «آسان کردن» مرادف تیسیر است که در قرآن آمده است: فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْرىٰ. (اللّیل، آیهٔ ۷) که مفسّرین آنرا بمعنی تسهیل طاعت گرفته‌اند. لطائف الاشارات، از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی متعلّق بنگارنده، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج۸، ص۵۸۹.

و شاید که ناظر باشد بحدیث: اِعْمَلُوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷۹.

در یکی گفته که بگذار آن خود کان قبولِ طبعِ تو رَدَّست و بَد
راههای مختلف آسان شدست هر یکی را ملّتی چون جان شدست
گر مُیَسَّر کردنِ حق ره بُدی هر جهود و گبر ازو آگه بُدی

ب ٤۸٤ - ٤۸۲

هرچه موافق میل و طبع آدمی است برای او مطلوب و محبوب است ولی همیشه موافق مصلحت او نیست چنانکه هرخلاف ومعصیتی که از انسان سرمی‌زند محبوب و مطلوب وموافق میل اوست واِلّا مرتکب آن نمی‌شد در صورتی که ما خلاف و معصیت را نمی‌پسندیم و مرتکب را مجازات می‌کنیم پس تبعیّت از قوانین وشرایع امری ضروری است برای آنکه وقتی میل و شهوت بجوش می‌آید مصلحت در حجاب می‌رود و انسان دانسته یا ندانسته بضرر خود اقدام می‌کند

آنگاه برین مطلب دلیل می‌آورد که مذاهب مختلف هر یک برای پیروان خود مطلوب است وتبعیّت از آنها آسان شده‌است وبهمین نظرازمذهب دیگرپیروی نمی‌کنند وجان ومال خویش‌را درراه تأیید ونصرت‌مذهب‌خود مبذول میدارند واگرما تیسیرحق‌را شایسته آن بدانیم که‌مذهبی‌وطریقتی قابل‌اتبّاع باشد بنابراین حکم کفروایمان وضلالت وهدایت مرتفع می‌شود درصورتی که بحکم شرایع‌مؤمن وکافرامتیازدارند و برای هر یک حکمی ازسعادت وشقاوت و پاداش وکیفر معیّن شده‌است.

در یکی گفته مُیَسَّر آن بود — که حیاتِ دل غذایِ جان بود
هر چه ذوقِ طبع باشد چون گذشت — بَرنه‌آرد همچو شوره رَیْع وکشت
جز پشیمانی نباشد رَیْعِ او — جز خسارت پیش نارد بَیْعِ او
آن مُیَسَّر نبود اندر عاقبت — نام او باشد مُعَسَّر عاقبت
تو مُعَسَّر از مُیَسَّر باز دان — عاقبت بنگر جمالِ این و آن

ب ۴۸۹-۴۸۵

رَیْع: بالیدن، نُمُوّ، فزونی وزیادت محصول.
مُعَسَّر: چیزی دشوارکرده، دشوار.

این نظرمبتنی است برتفسیر میسّر ومعسّر بدینگونه که میسّرچیزی است که موافق‌مصلحت وسبب پیشرفت وترقّی‌آدمی درمدارج کمال باشد ودرنتیجه سعادت ومسرّت ببارآورد وبحسن خاتمت و عاقبت منتهی‌گردد نه‌آنچه موافق میل وطبع باشد که سرانجام‌آن پشیمانی‌وافسوس‌است چنانکه مردم هویٰ پرست وقتی لگام ازسرتوسن شهوت برمی‌گیرند و درمراتع کام وآرزو، رهاش‌می‌کنند دمی چند خوش وشادمان می‌گردند وچون روزگار، آن قویٰ را درهم می‌شکند یا بحکم قوانین وشرایع بمجازات کشیده می‌شوند انگشت ندامت بدندان می‌گزند و برعمررفته و تباه‌کرده افسوس می‌خورند و معسّر هر چیزی است که سرانجام

آن پشیمانی باشد و بافسوس و اندوه گراید و آن عملی است موافق طبع و مخالف مصلحت و آسان کردن و دشوار ساختن که در قرآن و حدیث آمده اشارت بدین معنی است.

و این تفسیر نزدیک است بدانچه ما از گفتهٔ مفسّرین دربارهٔ: فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْریٰ. نقل کردیم. لفظ: «مُعَسَّر» مستفاد است از آیهٔ: فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْریٰ. (سورهٔ اللیل، آیهٔ ۱۰).

در یکی گفته که استادی طلب   عاقبت بینی نیابی در حَسَب
عاقبت دیدند هر گون مِلّتی   لاجرم گشتند اسیرِ زَلّتی
عاقبت دیدن نباشد دست باف   ورنه کَیْ بودی ز دینها اختلاف

ب ۴۹۲-۴۹۰

حَسَب: بزرگی مرد از روی نسب، بزرگی در دین و مال؛ سر بلندی که بکسب مرد حاصل شود نه از جهت ورثت. در اینجا معنی اخیر مراد است.

دست باف: بافتهٔ دست، مجازاً مفت و مبتذل، سهل و آسان.

گوش بغوغا مکن هیچ مُحابا مکن
سلطنت و قهرمان نیست چنین دست باف

دیوان، ب ۱۳۷۸۷

این نظر مبتنی است برضروری بودن پیر و مرشد بدلیل آنکه دیدن عاقبت و منفعت و مضرّت اعمال، امری است که عقل عادی در ادراک آن مستقلّ نیست و هر کسی نمی‌تواند وجوه مصلحت و مفسده را تشخیص دهد و اگر ادراک مصلحت و مفسده امری بود، میسّر، برای همهٔ مردم، اختلاف درمیان امّت بوجود نمی‌آمد زیرا مصلحت و مفسده، ثابت و لازمهٔ عمل است و از آن انفکاك نمی‌پذیرد و بنابراین، اختلاف زادهٔ سوء تشخیص است پس باید احکام و تکالیف بوسیلهٔ کسی تعیین شود که از هوای نفس رسته و بدقائق صلاح و فساد اطّلاع

کامل داشته وبنظرباطنی برعالم غیب و حقایق امور مشرف باشد ، این استدلال شبیه است بدانچه حکما و متکلّمین درحکمت بعثت انبیاگفته‌اند.

جع : الهیّات شفا ، طبع ایران ، فصل فی اثبات النبوّة : کشف الفوائد ، طبع ایران، ص۷۵-۷۱ ، کشف المراد ، چاپ صیدا ، ص۲۱۸-۲۱۵ .

در یکی گفته که اُستا هم تو ی زآنکه اُستا را شناسا هم تو ی
مرد باش و سُخْرهٔ مردان مشو رَو سرخود گیر وسر گردان مشو

ب ۴۹۳،۴۹۴

مقصود آنست که بهاستاد احتیاجی نیست وعقل ومعرفت خود آدمی برای معرفت و تشخیص مفسده و مصلحت کافی است بدلیل آنکه استاد وشیخ را هم انسان بوسیلهٔ خرد و هوش خود می‌شناسد و برای ایمان به پیر و مرشد ، شیخ و استادی ضرورت ندارد . این استدلال شبیه است بدانچه متکلّمین از گفتهٔ براهمه وصابئه وقائلین بهتناسُخ نقل می‌کنند، آنها می‌گفته‌اند عقل برای تشخیص تکلیف کافی‌است و پیغمبر اگر آنچه می‌گوید موافق عقل باشد ما بدو محتاج نیستیم واگر برخلاف عقل حکم کند پیروی اولازم نیست واحکام اودرخورانکاراست.

جع : شرح مواقف ، چاپ آستانه ، ج۳ ، ص ۱۸۵ ، کشف المراد ، طبع صیدا ، ص ۲۱۷ .

در یکی گفته که این جمله یکیست هر که اودوبیند احول مَرْد کیست
در یکی گفته که صد یک چون بود این که اندیشد مگر مجنون بود

ب ۴۹۶،۴۹۷

اگر « این جمله » اشاره باشد به مرید ومراد معنی این خواهد بود که آن دو بحسب صورت امتیازدارند ودرحقیقت یکی هستند زیرا حقیقت یکی بیش نیست وتمایزدرمرتبهٔ تعیّن و تشخّص است که امری اعتباری‌است و چشم راست‌بین

حقیقت نگر جز یک چیز نمی‌بیند و ملاحظهٔ کثرت ناشی: از فساد و بیماری دید و بصیرت است.

و اگر «این جمله» را اشاره بانبیا و مشایخ یا روش آنها فرض کنیم معنی این می‌شود که انبیا و پیران با یکدیگر متّحداند و اختلاف درصورت است و اگر دینها و آیینها بظاهر متغایراند بحسب مقصد که خدا و وصول بکمال است میان آنها هیچ تغایری وجود ندارد.

امّا فرض اختلاف که از بیت دوم مستفاد می‌شود مبنی بر ملاحظهٔ کثرت است و اینکه این امور با تصوّر اعتباری بودن بازهم منشأ اثراست و آثار آنها با یکدیگر تغایر دارند و ازاینرو نباید آنها را متّحد شمرد.

هر یکی قولیست ضِدّ هم دگر　　چون یکی باشد یکی زهر و شکر

ب ۴۹۷

این بیت اگر تتمّهٔ گفتار وزیر باشد بمنزلهٔ دلیل است بر اثبات کثرت و اختلاف ادیان واصول طریقت و یا اختلاف پیمبران از جهت آنکه اقوال آنان متغایراست واین تغایر دلالت دارد برغیریّت ایشان بحسب واقع ونفس الامر و اگر بگوییم که سخن مولاناست آنگاه معنی چنین می‌شود که مفاد این طومارها مانند زهروشکر با هم مختلف بود.

ولفظ «یکی» درمصراع دوم (بعد ازفعل: باشد) یا تأکیداست برای لفظ «یکی» بعد از «چون» و یا آنکه متّصل بمابعداست ومجموع «یکی زهروشکر» مفید معنی حال، بدینگونه که این اقوال چگونه ممکن است یکی باشد درصورتی که یکی زهرو دیگری شکراست.

تا ز زهر و از شکر در نگذری　　کی تو از گلزارِ وحدت بو، بری

ب ۴۹۸

بی شک گفتهٔ مولاناست ودرشرح آن می‌توان گفت که تا مراتب تعیّن و

حدود کثرت را که منشأ امتیاز است در هم نریزی بوحدت که آسایشگاه جان و روان است نخواهی رسید و شاید گفت که سالک با وجود اختلاف روشها و آیینها باید برهمهٔ آنها عبور کند و بکمال هر طریقه متحقّق شود تا بسرمنزل وحدت برسد.

او ز یک رنگی عیسی بو نداشت وز مزاجِ خُمّ ِ عیسی خو نداشت
جامهٔ صد رنگ از آن خُمّ ِ صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا

ب ۵۰۰، ۵۰۱

اشاره است بقصّهٔ ذیل: مریم عیسی را با حرفت صبّاغی داد پیش مهتر صبّاغان، چون آن حرفت بدانسته بود و دریافته: آن مهتر صبّاغان جامهای بسیار بوی داد و بر هر جامه نشان کرد بر آن رنگ که می‌خواست، آنگه بعیسی گفت این جامها، رنگارنگ می‌باید، هریکی چنان که نشان کرده‌ام بهر رنگ می‌کن، این بگفت وبسفری بیرون شد وجامها بعیسی سپرد، عیسی رفت وآن جامها همه دریک خنب نهاد بریک رنگ راست، وگفت «کونی بِإِذْنِ اللهِ عَلَیٰ ما اُریدُ مِنْکِ» پس آنگه مهتر صبّاغان زود از سفر باز آمد وآن جامها دید، در یک خُنب نهاده و بیک رنگ داده دل تنگ شد: گفت این جامها تباه کردی، عیسی گفت بجامها چون خواهی و بر چه رنگ خواهی تا چنان که توخواهی از خُنب بیرون آرم، چنان کرد: یکی سبز آمد، یکی زرد، یکی سرخ؛ چنانکه مراد بود، آن مرد از کاروی عجب درماند و دانست که بجز صنع الٰهی نیست. کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج۲، ص۱۳۳، نیز تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص۵۶۹: قصص الانبیا، ثعلبی، چاپ مصر، ص ۳۲۹.

امّا مقصود مولانا اینست که عیسی علیه‌السّلام مردم را بوحدت ومحبّت می‌خواند وکسی که بحقیقت دین وآیین وی راه یابد از رنگ واختلاف ودوبینی

و تزویر خلاص می‌یابد و بجهان بی رنگ وعالم یگانگی می‌پیوندد و با همهٔ ادیان و مذاهب یکی می‌شود ولی این وزیر رنگ آمیز تزویرگر اگرچه خود را بر کیش وی می‌دانست ومردمان ساده دل بدو گرویده بودند ازاین لطیفه خبر نداشت و بوئی نبرده بود بدین جهت بخلاف گرایید واختلاف بوجودآورد چنانکه در بیان این معنی می‌فرماید :

زین رنگها مفرد شود در خنب عیسی در رود

در صِبْغَةَ الله رو نهد تا یَفْعَلُ الله ما یَشا

دیوان ، ب ۳۷۵

و حکیم سنائی گفته است :

کاین همه رنگهای پر نیرنگ　　　　خُمِّ وحدت کند همه یک رنگ

حدیقهٔ سنائی

و شارحان مثنوی چون می‌خواسته‌اند که مقصود مولانا را بصورت قصّه ربط دهند دوچار تکلّف بسیارشده وتأویلات نا بجا بر تراشیده‌اند وما می‌دانیم که مولانا قصّه را قالبی برای منظور خود قرار می‌دهد و باجزاء آن غالباً نظری ندارد ، درین مورد هم مولانا ازخم و رنگرزی استفاده کرده و مراد خویش را مبتنی بر آن روایت بیان نموده‌است والّا ظاهر و شکل قصّه می‌رساند که عیسی ازخم یک رنگ ، الوان مختلف برآورد و آن بطور کلی خلاف آن چیزی است که مولانا اصولاً از داستان شاه ووزیر مزوّر اراده کرده ومغایراست باگفتهٔ مولانا درمواضع مختلف ازمثنوی ، ازجمله : ج ۱ : ب ۲٤٦۷ ببعد .

نیست یک رنگی کزو خیزد ملال　　　　بل مثالِ ماهی و آبِ زُلال

گرچه درخشکی هزاران رنگهاست　　　　ماهیان را با یُبوست جنگهاست

ب ۵۰۲، ۵۰۳

یک رنگی: مجازاً ؛ دوستی بی غرض و نفاق ؛ وحدت و یگانگی ، وحدت صِرْف .

لذّت، بحسب عادت از تفنّن وتنوّع قوّت می‌گیرد و تکرار، ملال انگیز است وآدمی‌را بستوه می‌آورد امّا عشق‌ومحبّت که روش عیسی است چنان‌نیست که ملال و رنجوری دل از آن ناشی گردد زیرا عشق با آنکه بیرنگ است سر چشمهٔ همهٔ لذّتهاست و تا میل که مرتبهٔ نازل عشق است بچیزی تعلّق نپذیرد هرگز خوشی و لذّت نمی‌دهد تا چه رسد بعشق که شدید ترین و نیرومند ترین درجات میل است که اگر ذرّه‌ای از آن برخاك ریزند چست و چالاك می‌شود و برقص می‌خیزد بنابراین روش عیسی که برمحبّت وعشق مبتنی بود هرگز ملال بوجودنمی‌آورد تا پیروان اوبسبب ملال وسستی عشق بسوی بحث‌ونظر گرایندو درتبعیّت و اداء تکالیف باختلاف برخیزند و از این راه نوعی از تفنّن وتنوّع پدیدآید (برای منافاة درد وعشق با بحث ونظر ،جع: مثنوی، ج۳،ب ۱۳۷٤ ببعد.) ونزدیک بدین معنی‌است بیت ذیل:

لَیْسَ التَّلَوُّنُ مِنْ اَماراتِ الرِّضیٰ

لٰکِنْ اِذا مَلَّ الْحَبیبُ تَلَوَّنا

مجموعهٔ امثال،نسخهٔ خطّی،متعلّق باستادهمائی

ولی وزیر مزوّر وامّت‌عیسیٰ ازحقیقت روش او بی خبربودند و ازعشق بویی‌نداشتند لاجرم ببحث ونظر پرداختند و بجدل برخاستند .

وشاید که از « یک رنگی » وحدت‌ویگانگی ویا حق‌تعالیٰ که عین‌وحدت است اراده شده باشد چنانکه ابیات بعد مؤیّدآن تواند بود.

و تمثیل عشق یا حق تعالی به‌آب وعاشق وطالب به‌ماهی درمثنوی مکرّر است ودردیوان کبیرنیزتوان دید واینک یک نمونه :

ای دل من در هوایت همچوآب و ماهیان
ماهی جانم بمیرد گر بگردی یک زمان
ماهیان را صبر نبود یک زمان بیرون آب
عاشقان را صبر نبود در فراق دلستان
جان ماهی آب باشد صبر بی جان چون بود
چونک بی جان صبر نبود چون بود بی جانِ جان
دیوان، ب ۲۰۷۸۲ ببعد

کیست ماهی چیست دریا در مثل   تا بدان ماند مَلِکْ عَزَّ وَجَلّ
ب ۵۰۴

مَلِک: پادشاه، یکی از صفات خداست باعتبار اینکه قادر بر ایجاد وابداع است و جهان و جهانیان در زیر فرمان او هستند. التّحبیر از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی متعلّق بنگارنده.

این بیت عدول است از تشبیه که مقتضای شهود جمال وظهور حق درمرتبهٔ اسماء وصفات است بسوی تنزیه که اقتضای مشاهدهٔ حق است بنعت جلال ودر مرتبهٔ احدیّت ذات. نظیر آن:

ای برون از وهم و قال و قیل من   خاك بر فرق من و تمثیل من
مثنوی، ج ۵، ب ۳۳۱۸

چند بارانِ عطا باران شده   تا بدان آن بحر دُرّ افشان شده
ب ۵۰۶

باران: ریزان و بارنده (بمعنی وصفی) و بهمین مناسبت قطره‌های آب را که از ابر فرو ریزد باران (بمعنی اسمی) می‌گویند.

اشاره است بعقیدهٔ قدما که مروارید را متولّد از قطرهٔ باران می‌پنداشته‌اند.

این بیت و ابیات پس از آن ، مبتنی است بر این عقیده که حق تعالی[۱] جامع جمیع کمالات است و هر کمالی که موجودات بدان متّصف می‌شوند بافاضهٔ[۲] اوست ومستفاد از اوست .

أَزِمَّةُ الأُمورِ طُرّاً بِيَدِهْ وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهْ

حاج ملاّ هادی سبزواری

خاك امین و هرچه در وَیْ کاشتی بی خیانت جنس او برداشتی

این امانت زآن امانت یافتست کآفتاب عدل بر وَیْ تافتست

ب ۵۰۹، ۵۱۰

عَدْل : صفتی است که اقتضای آن اجراء حکم است بدون میل و افراط وتفریط ، وداد ن حق به ذی حق است .

خدا را به امانت وصف نمی‌کنند ودر عداد اسماء حُسْنیٰ[۱] که سیوطی در جامع صغیرسه روایت برای آن نقل کرده ونیز درمواقف وشرح آن ، این صفت مذکورنیست ولی صفت « اَلْمُهَیْمِن » را بعضی بمعنی امین گرفته‌اند و گفتهٔ[۲] مولانا بدین قول ناظر است (شرح مواقف ، چاپ آستانه ، ج۳ ، ص۱۷۱) و خاك را بدان مناسبت امین می‌نامند که هر تخم که دروی بکارند جنس آنرا باز می‌دهد وهرگز بجای گندم ، جو وبعوض جو ، گندم از آن نمی‌روید.

تا نشانِ حق نیارد نو بهار خاكْ سِرّها را نکرده آشکار

ب ۵۱۱

نوبهار مظهر اسم « اَلْمُحْيِي » است واین نشان ، ازخدا با خود دارد و دراین بیت اشارت است برسم معمول که وقتی چیزی بکسی سپارندآنرا جز با دیدن علامت ونشانه یا نامه‌ای بدیگر کس نمی‌سپارد.

آن جوادی که جمادی را بداد این خبرها وین امانت وین سَداد

مر جمادی را کند فضلش خبیر عاقلان را کرده قهرِ او ضریر
ب ۵۱۲، ۵۱۳

سَداد : راستی و درستی.

ضَریر : کور .

جمادات و کلیّهٔ اجزاء عالم مطابق نظام طبیعت ومطابق وظیفه‌ای که خلقت آنها مقتضی است عمل می کنند وسر برخط فرمان دارند واز حکم آفرینش منحرف نمی‌شوند چنانکه گویی وظیفهٔ خودرا از طریق تعلّم آموخته‌اند ونزد صوفیّه همهٔ اجزای عالم خبیر وبصیر وسخن گوی و سخندان‌اند وخدارا تسبیح می گویند(مثنوی، ج۳، ب۱۰۰۸ ببعد) ولی انسان که دارای عقل است ازین قاعده مستثنی است زیرا اعمال او گاه برخلاف امر الهی وسنن آسمانی است وبا وجود عقل وادراك نا فرمانی می کند و راه خلاف می‌پوید و از دیدن خدا و اوامر خدایی چشم فرو می‌پوشد چنانکه پنداری کوراست واصلا چشم ندارد ومی‌توان گفت که «عاقلان» کسانی هستند که انواع علم آموخته‌اند ودر بحث مو شکافی می کنند و با اینهمه خدارا منکراند و یا کسانی که باظهورمعجزات وصدورآیات از دید انبیا وایمان بدیشان محرومند ویا اولیاء حق را دشمن می‌دارند که بعقیدهٔ مولانا اینها همه آثار قهرالهی است .

جان و دل‌را طاقتِ آن‌جوش نیست با که گویم درجهان‌یک گوش نیست
ب ۵۱٤

گوش آنست که سخن حق ورازعشق بشنود واِلّا از وظیفهٔ خود منحرف ومعزول مانده وچنانست که گویی وجودندارد ومولانا چنان گوشی می‌خواهد که جزسخن عشق نشنود. نظیر:

چه بودی که یک گوش پیداشدی حریف زُبانهای مرغان ما

دیوان ، ب۲۶۹۳

چنانکه درقرآن‌است: صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ. (البقرة، آیهٔ ۱۸) اِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولونَ. (الشعراء، آیهٔ ۲۱۲) ولی بعضی ازشارحان مثنوی این تعبیر را حمل برحقیقت کرده وگفته‌اند که گوش ناقص از ادراك این معنی محروم وگوش کامل مستغنی‌است پس گوشی وجود ندارد.

هرکجا گوشی بُد ازوی چشم گشت هرکجا سنگی بُد ازوی یَشْم گشت

ب ۵۱۵

یَشْم: سنگی‌است بسیار صُلْب برنگهای گوناگون، بهترین آن زیتونی‌است پس سبز مایل بزردی پس سبز صاف پس سبز مایل بسفیدی، پس سفید که آنرا کافوری گویند ومعدن آن خُتَن است؛ این سنگ را «حَجَرُالْغَلَبه» می‌نامیده‌اند وترکان بامید پیروزی بردستهٔ شمشیر وبرزین اسب و بجای تکمه بر کمربند نصب می‌کرده‌اند وبهمین امید نگین انگشتری نیزمی‌ساخته‌اند، آنرا یَشْب نیزمی‌گویند، درتحفهٔ حکیم مؤمن و مخزن الادویه (بشف) بباء موحّده (حرف دوم الفبا) و فا ضبط شده‌است. الجماهر فی معرفة الجواهر، طبع حیدرآباد دکن، ص۱۹۸؛ تحفهٔ حکیم مؤمن، مخزن الادویه، درذیل: حجرالبشف.

با توجّه باینکه ضبط تحفه و مخزن غلط وصواب آن «یشف» است به یا (حرف آخرالفبا) مطابق قانون ابن سینا و ابن البیطار.

مقصود، گوش حق شنو رازنیوش است که بشکرنعمت و بقدرت خدا از مرتبهٔ سمع و ادراك علوم رسمی که غایت آن، گمان وعلم الیقین است بمرتبهٔ چشم که وظیفهٔ آن، رؤیت وعین الیقین‌است می‌رسد وممکن‌است که مراد بیان قدرت وسعهٔ رحمت حق باشد بنحواطلاق ونسبت بهر گونه گوشی ولی درآن صورت مناسبتی با بیت پیشین نخواهدداشت.

کیمیا سازست چه بْوَد کیمیا معجزه بخش‌است چه‌بْوَد سیمیا

ب ۵۱٦

کیمیا : کلمهٔ یونانی است بمعنی مکر و حیله و اصطلاحاً اطلاق می‌شود برعلمی که بوسیلهٔ آن می‌توان مس را به طلا و قلع را به نقره تبدیل نمود ، نیز مادّهٔ مکمّلی که درنتیجهٔ این علم بدست می‌آید وسبب تبدیل مادّهٔ معدنی بمادّهٔ کامل‌تر از آن می‌شود ، مرادف : اکسیر . جع: مقدّمهٔ ابن خلدون ، طبع بولاق ، ص ۴۵۳ـ۴۴۴ ، نفائس‌الفنون ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۱۰ـ۱۰۳ محیط المحیط ، درذیل : کیمیاء .

مُعْجِزه : خارق عادتی است مقرون بتحدّی وادّعا که بردست پیغمبران جاری شود .

سیمیا : لفظی‌است مأخوذ ازعبری مرکّب از « شیم » یعنی اسم و « یه » یعنی‌الله واصطلاحاً ، اطلاق می‌شود برعلمی که انسان‌بسبب‌آن متمکّن می‌شود بر اظهار آنچه‌مخالف عادت‌است یامنع آنچه موافق‌عادت‌است وبعضی گفته‌اند که عبارت‌است ازایجاد صورخیالی که درحسّ وجود ندارد ، علم اسرارحروف را نیزازشعب سیمیا دانسته‌اند وآن علمی است که فایده‌اش تصرّف نفوس ربّانی است درعالم طبیعت بمدد اسماء حُسنیٰ وکلمات الٰهی ، ناشی ازحروف که محیط باسرار آفرینش‌است . جع : نفائس الفنون ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۱۵ـ۱۱۰ ، مقدّمهٔ ابن خلدون ، طبع بولاق ، ص ۴۳۰ ؛ محیط المحیط ، درذیل : سوم .

این ثنا گفتن ز من ترکِ ثناست   کین‌دلیلِ هستی‌وهستی خطاست

ب ۵۱۷

ثنا و ستایش از آثارصحو و هشیاری وصفت‌سالکی است که‌درمقام تفرقه باشد وحق را ازخلق جدا بیند وآن مستلزم بقاء سالک و شعوراو بخود و خلق وخالق است ونتیجهٔ آن ، اثبات‌غیروحاصل‌آن ، شرك ودوگانگی است وازین رو ستایش وثناگفتن درحقیقت ترك ستایش بلکه نوعی ازاشراك است ونزدصوفیّه کمال سالك آنست که ازخود فانی وبحق باقی گردد .

بحرالعلوم و ولی محمّد اکبرآبادی گفته‌اند که وصف عبدلایق بجناب حق نیست مگر وقتی که فانی‌شود وحق بزبان او ثنای خودگوید امّا این تفسیر مناسب مصراع دوم نیست.

پیشِ هستِ او بباید نیست بود چیست‌هستی پیش او کورو کبود

ب ۵۱۸

کورو کبود: ناقص ورسوا، زشت‌وناد‌لپذیر، مقرون برنج وآفت، تعبیری است که درآثار قدما ومثنوی‌ودیوان کبیر، گاه بمعنی وصفی استعمال می‌شود، مانند:

تاجران انبیا کردند سود تاجران رنگ‌وبو کورو کبود

مثنوی، ج۲، ب ۲۹۴۳

روبهکی دنبه برد شیر مگر خفته بود جان نبرد خود زشیر روبه کورو کبود

دیوان، ب ۹۲۸۶

هرآنکش می نخورد بر سرش فرو ریزد

بگویدش که برو در جهان کور و کبود

همان مأخذ، ب ۹۷۱۷

وگاهی نیز بمعنی اسم مصدر، مثل:

چون فضولی گشت و دست و پا نمود در عنا افتاد و در کور و کبود

مثنوی، ج۱، ب ۹۲۴

زحمت سرما و دود رفت بکور و کبود

شاخ گل سرخ را وقت نثاران رسید

دیوان، ب ۹۳۳۱

فلک کبود و زمین همچو کور راه نشین

کسی که ماه تو بیند رهد زکورو کبود

همان مأخذ، ب ۹۹۲۴

نیز، جع: فیه ما فیه، طبع طهران، بتصحیح نگارنده، ص۲۹۷، فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر، در ذیل: کور و کبود، کوری و کبودی.

ور نبودی او کبود از تعزیت کی فسردی همچو یخ این ناحیت

ب ۵۲۰

رسم است که درعزا جامهٔ کبود و سیاه می‌پوشند، مردم عزادار غمگین و افسرده‌اند، افسرده بمعنی سرما زده و یخ بسته نیز استعمال می‌شود، جامد را نیز افسرده می‌گویند، مولانا کسی را که ذوق نیستی وفنا را نچشیده باشد عزادار و افسرده می‌خواند وتصوّر می‌کند که بی‌ذوقی اودردیگران نیزمؤثّرافتادهاست، اشارتی بعالم مادّی نیز تواند داشت بنابرآنکه « ناحیت » را عبارت ازعالم مادّی فرض کنیم.

همچو شه نادان و غافل بُد وزیر پنجه می‌زد با قدیم ناگُزیر

ب ۵۲۱

پنجه زدن: درافتادن باکسی، خصومت کردن، ستیزیدن، لجاج کردن.

قدیم: موجودی غیرمسبوق بعلّت، خدای تعالی[1]، پیش‌تر بحسب زمان.

ناگُزیر: آنچه مورد حاجت است وازآن بی نیاز نتوان بود، ضروری، مالابُدّ. محتاجٌ الیه.

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدَم

ب ۵۲۲

عَدَم: نیستی ونابود، صورعلمیهٔ حق واعیان ثابته که بعقیدهٔ ابن عربی به ثبوت متّصف‌اند ولی بوجود موصوف نیستند و بنا بعقیدهٔ وی ایجاد به عدم مطلق (بمعنی لغوی) تعلّق نمی‌گیرد، ذات حق بدون اعتبار اسماء وصفات از آن جهت که بدو اشارت نتوان کرد و ازوی خبرنتوان داد چنانکه در بارهٔ معدوم

گفته‌اند: اَلْمَعْدومُ لایُخْبَرُ عَنْهُ. وخاقانی بدین مناسبت می‌گوید:

زابش نشان چه جویی زدلم سخن چه رانی

نشنیدهٔ که کس را ز عدم خبر نیاید

دیوان خاقانی، ص ۱۲۱

و در تعبیرات مولانا بدین معنی است، از قبیل: مثنوی: ج۲، ب۷۶۲، ج۳، ب ۳۹۰۶.

پیش آ وعدم شو که عدم معدن جانست

امّا نه چنین جان که بجز غصّه وغم نیست

دیوان، ب ۳۵۸۶

و شیخ عطّار گفته است:

بگذر ز وجود و با عدم ساز زیرا که عدم؛ عدم بنامست

می‌دان بیقین که ازعدم خاست هر جا که وجود را نظامست

آری‌چوعدم وجودبخش‌است موجوداتش بجان غلامست

دیوان عطار، طبع طهران، انتشارات انجمن آثارملّی، ص۵۵

جع: فصوص‌الحکم ازابن عربی، طبع بیروت، ص۸، ۹، ۲۰، ۵۰ (تعلیقات دکترعفیفی) اصطلاحات الصوفیّة، طبع طهران درذیل: العین‌الثابتة؛ کشّاف اصطلاحات‌الفنون درذیل: عدم، جواهرالاسرار، از کمال‌الدّین حسین‌خوارزمی، طبع لکناهو، ص۶۰ که بحثی دلکش درمشرب صوفیان کرده‌است.

دم: اگر بمعنی آن (جزء راسم زمان) باشدمعنی آن‌واضح‌است‌وممکن‌است که‌مرادتجلّی‌حق‌باشددرمرتبهٔ اسم (الظّاهر) وآن‌ظهوراوست‌درمرتبهٔ اسماوصفات که بعقیدهٔ ابن عربی‌مبدأ ظهورعالم است وآنرا «نَفَسُ‌الرَّحمٰن» می‌گویند.

صد چو عالم در نظر پیدا کند چونک‌چشمت را بخود بینا کند

ب ۵۲۳

ممکن است بگوییم که حق تعالی وقتی چشم سالک را بمعرفت ذات و صفات خود بینا می‌کند آنگاه علم او بعلم باری تعالی پیوسته می‌شود و وسعت می‌یابد و جز این عالم محسوس، عوالم دیگر را درمی‌یابد و یا آنکه چون سالک بدرجهٔ قرب النّوافل رسد وخدا سمع وبصر وی شود عوالم بسیاررا ادراک می‌کند زیرا عوالم در نظر صوفیّه محدود بیکی نیست چنانکه دانش امروز مؤیّد آنست برخلاف فلاسفه که عالم را درنه فلک وجهان عنصر منحصر شمرده‌اند وممکن است که « خود » راجع به سالک باشد و درآن صورت معنی چنین می‌شود که چون خودرا بوسیلهٔ حق بشناسی آنگاه دردرون خویش جهانها وعوالم بسیار توانی دید (جع: مثنوی، ج ۱، ب ۲۰۳۵ ببعد).

گر جهان پیشت بزرگ وبی‌بُنیست　　　پیش قدرت ذرّهٔ می‌دان که نیست

ب ۵۲٤

بی‌بُن: بی‌نهایت، غیرمتناهی. بحرالعلوم این کلمه‌را «ثَنی» بثاء مثلّثه خوانده ومخفّف ثانی ویا صفت مشبهه پنداشته است.

این جهان خود حبْس جانهای شماست　　　خود روید آن‌سو که صحرای شماست

این جهان محدود وآن خود بی حدست　　　نقش وصورت پیش آن معنی سدست

ب ۵۲۵، ۵۲٦

جان مجرّد است و درعالم خود به آلات و اسباب حاجت ندارد ولی چون بدین بدن تعلّق یافت محتاج بحواس می‌شود و از این‌رو زندانی است وممکن است بگوییم که لذّات مادّی بحسب کیفیّت وکمیّت محدوداست وتا جان متعلّق بجسم است خوشی او محدوداست ولی لذّات روحانی بهمه جهت بحدّی محدود نمی‌گردد پس محدودیّت را به حبس و عدم محدودیّت را به صحرا که در و دیوار ندارد تشبیه نموده است واین نکته هم مسلّم است که تا چیزی محدود نشود مصوّر ومشخّص نمی‌گردد بنابراین عالم صورت محدود وعالم غیب بی حدّ است وهرگاه جان بنقش

وصورت متوجّه شود ازعالم خود مهجورمی‌ماند وبدین‌مناسبت آنرا سدّ وحائل خوانده است.

صد هزاران نیزهٔ فرعون را درشکست از موسیی با یک عصا
صد هزاران طبّ جالینوس بود پیش عیسی و دَمِش افسوس بود
صد هزاران دفترِ اشعار بود پیش حرفِ اُمّیی‌اش عار بود
ب ۵۲۹-۵۲۷

اُمّی: کسی که‌نتواند خواند ونوشت، ناخوانا وناتویسا، آنکه خط‌خوان نباشد، کسی که بکتب آسمانی و انبیا ایمان ندارد (تفسیر امام فخررازی، چاپ آستانه، ج۱، ص۵۷۸؛ محیط المحیط درذیل: «اُمّ») در اینجا مقصود حضرت رسول‌اکرم‌است که درقرآن‌کریم بنام «اُمّی» یاد شده است. (الاعراف، آیهٔ ۱۵۷).

قدرت مادّی وظاهری‌را باقدرت روحانی‌ومعنوی مقایسه‌می‌کندبدینگونه که فرعون وجالینوس‌وشعرای‌عرب، نمونهٔ‌قدرت‌مادّی هستند وموسی که‌عصا را اژدها وسحرساحران فرعون وحشمت وی‌را درهم شکست‌وعیسی که بدعای خود بیماریهای دشواروعلاج ناپذیررا درمان‌کرد وحضرت رسول اکرم (ص) که درس نخوانده بود و معجزه‌ای چون قرآن آورد و دفترفصاحت و بلاغت شعرا وخطبا را درهم نوشت، نمودارقدرت‌معنوی هستند، معجزهٔ هریک از این پیغمبران مناسب عصرخود و همانهاست‌که ذکرکردیم، ذکرجالینوس هم بدان نظر است‌که طبّ اسلامی براساس پزشکی بقراط و جالینوس بوده و کتب جالینوس را متقدّمان بدرس می‌خوانده‌اند.

بس دلِ چون‌کوه را انگیخت او مرغِ زیرک با دو پا آویخت او
ب ۵۳۱

مُرْغِ زیرک: مرغی است معروف‌که بدوپا ازدرخت‌آویخته شده بآواز

بلند حق‌حق می‌گوید. (آنندراج) و بعضی گفته‌اند طوطی است که او را بدینگونه می‌گیرند که نی را در رشته کرده هر دو جانب آن بدو درخت می‌بندند چون طوطی بر آن نی می‌نشیند آن نی برمی‌گردد و آن طوطی از خوف افتادن، آن نی را بدو پا محکم گرفته آویزان می‌باشد و هرگز نمی‌گذارد پس صیّاد آمده او را می‌گیرد. شرح ولی محمّد اکبرآبادی، طبع لکناهو، ص ۳۸.

ظاهراً این تعبیر ناظر است بقصّهٔ هدهد وزاغ (مثنوی، ج ۱، ب ۱۲۰۲، ۱۲۱ ببعد) و یا قصّهٔ مرغ وصیّاد (مثنوی، ج ٦، ب ۴۳۵ ببعد) که هر دو مأخذ قدیم دارد ودلیل است بر آنکه زیرکی با وجود طمع و یا در برابر قضای آسمانی سودمند نمی‌افتد ومناسب است با مورد مثل و بیت مورد بحث، نیز، جع: امثال وحکم دهخدا، در ذیل: مرغ زیرك.

در ابیات پیشین مولانا تصرّف حق را در امور محسوس بیان کرد اکنون می‌خواهد که تصرّف او را درجان ودل بیان کند بدینگونه که دلهای قوی و گران سنگ را بر اثر غلبهٔ غضب و شهوت از جا برمی‌انگیزد وچون پرکاهی درمسیر باد سرگردان می‌کند وآدمی را با همه عقل و زیرکی در دام هویٰ وهوس و یا فکرهای باطل می‌افکند واسیر تلقینات بی اساس و نادرست می‌کند پس تصرّف او محدود بامور مادّی نیست تا بدانجا که دل وخرد ما نیز در تصرّف اوست، ظاهراً این بیت اشاره است بدین آیه: وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ. (الانفال، آیهٔ ۲۴) ولی محمّد اکبرآبادی مرغ زیرك را کنایه از اصحاب عقل وحکما و «دوپا» را کنایه از مُقَدِّمَتَیْن صغریٰ و کبریٰ که قیاس از آن مرکّب می‌شود گرفته است شرح ولی محمّد اکبرآبادی، چاپ لکناهو، ص ۳۸.

فهم وخاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می نگیرد فضلِ شاه
ب ۵۳۲

صوفیان زیرکی و زرنگی را درامور دنیا نمی‌پسندند زیرا کیاست و زیرکی

نزد آنان کوشش در کار آخرت و تهذیب باطن است و در حدیث آمده است: «اَلْکَیِّسُ مَنْ دانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِما بَعْدَ الْمَوْتِ». (احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۸۶) همچنین زیرکی در بحث و مناظره که غایت آن غلبهٔ برخصم وخود بینی است بمذاق آنها مطلوب نیست، بکاربستن عقل و بحث دور و دراز در مبادی آفرینش و توحید نیز امری است نا پسندیده که از آن ثمره‌ای حاصل نمی‌شود و شناختن حق برای آنست که انسان بر عمل و مجاهده بیفزاید و استدلال و ترکیب مقدّمات طریق وصول بحق نیست، راه وصول، جهاد با نفس و تهذیب باطن است و چه بسیار فیلسوفان که عمر در بحث و نظر گذرانیده‌اند وتادم مرگ درشکّ وحیرت بسر برده‌اند پس شکسته دلی وتضرّع که زادهٔ نا دیدن خود است بر بحث و نظر که حاصل آن غرور و اعجاب نفس است ترجیح دارد، مصراع دوم ناظراست بحدیث: «اَنَا عِنْدَ الْمُنْکَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لِاَجْلی». (المنهج القوی، طبع مصر، ج۱، ص ۱۳۹).

ای بسا گَنْج آکنان کُنْج کاو کان خیال اندیش را شد ریشِ گاو

ب ۵۳۳

ریشِ گاو: ریشْ گاو: بکنایت، احمق وابله:

دعوی زیرکی همی کردم زد لگد ریش گاوم هنجار

درجهان هیچ آدمی مشناس بتر از ریش گاو زیرك سار

دیوان مسعود سعد، طبع طهران: ۱۳۱۸، ص ۲۸٤

نیز، دیوان انوری، طبع طهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ٦۲، ٤٥٤.

چون زنی از کار بد شُد رویْ زَرْد مَسْخ کرد او را خدا و زُهْره کرد

ب ۵۳۵

روی زرد: مجازاً، شرمسار وخجل. نظیر: زرد رویی.

هر که درمزرع دل تخم وفا سبز نکرد زرد رویی کشد از حاصل خود گاه درو

منسوب بخواجه حافظ

مَسْخ: مبدّل شدن صورت بصورتی زشت ، انتقال نفس انسان از بدن وی ببدن حیوانی که دراوصاف مشابه او باشد مانند انتقال روح مرد دلیر ببدن شیر ، بنا باعتقاد اهل تناسخ، نفسی که متوسّط بین کمال و نقص باشد به اجرام سماوی یا اشباح مثالی پیوسته می‌شود ، مولانا مسخ را بمعنی عام استعمال کرده است. کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل : مسخ ، تناسخ. تعریفات جرجانی ، درذیل: مسخ.

این بیت اشاره‌است به داستان هاروت وماروت که مغرور زهد و پرهیز خود شدند واز آسمان بزمین آمدند وفریفتهٔ زنی بنام زهره شدند و باده نوشیدند وخون ریختند و زنا کردند، زهره، اسم اعظم ازایشان بیاموخت و بآسمان رفت و خدا اورا بصورت زهره ستارهٔ آسمانی درآورد، برای تفصیل بیشتر، جع: تفسیر طبری ، طبع مصر، ج۱،ص ۳۴۶–۳۴۳، تفسیرابوالفتوح ، طبع طهران، ج۱ ، ص ۱۷۰ ، قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص۴۵–۴۲ .

عَوْرَتی را زهره کردن مسخ بود خاک و گِل گشتن نه مسخست ای عَنود

روح می بُردت سوی چرخ برین سوی آب و گِل شدی در اَسْفَلین

خویشتن را مسخ کردی زین سُفول زآن وجودی که بُد آن رشک عقول

پس ببین کین مسخ کردن چون بود پیش آن مسخ این بغایت دون بود

ب ۵۲۹–۵۳۶

عَوْرت : هر چه از آن شرم کنند ، هرچیز که نهان داشتنش به باشد ، مجازاً ، جنس زن. درحدود طبس عورتینه می‌گویند .

اَسفَلین: جمع اسفل (کسی که فروتر باشد) این کلمه درقرآن مستعملست،

فَجَعَلْناهُمُ الاَسْفَلِینَ. (الصّافات، آیهٔ ۹۸) مولانا آنرا درغیرعاقل بکار برده‌است مثل: اسافل.

سُفول: پستی، مجازاً، فرومایگی و دناءت طبع.

همچنانکه مسخ درصورت وشکل واقع می‌شود نزد صوفیان باطن وقلب و روحانیّت انسان وملکوت اونیز ممکن‌است مسخ گردد وتبدیل یابد بدینگونه که صفات ملکوتی او بصفات پست و ناسوتی مبدّل شود وآنرا «مسخ باطن» و «مسخ قلوب» نام نهاده‌اند زیرا انسان بتدریج صورت مطلوب خود می‌گیرد و بشکل آن در می‌آید مثل کسی که بسفرمی‌رود و اسباب سفر را مناسب وسیلهٔ مسافرت ازقبیل اسب واستریا طیّاره راتومبیل وقطاردرنظرمی‌گیرد ونیز موافق محلّی که بدان سفرمی‌کند برمی‌دارد وهرگاه اقامت اودربلاد غربت بطول انجامد آداب وسنن شهرخودرا فراموش می‌نماید و آداب شهری‌راکه در آن مقیم‌است فرا می‌گیرد و باخلاق مردم آن شهرمتخلّق می‌شود وگاهی نیزرنگ صورت و طرز تکلّم او بکلّی تغییرمی‌کند و ممکن است که ملیّت خود را نیز تغییردهد همچنین آدمی وقتی بچیزی همّت می‌گمارد فکر وعمل خود را مناسب آن می‌سازد وازفرط تعلّق بدان، طرزفکر وتعقّل اوعوض می‌شود وحرکات خارجی وی بتناسب‌مقصود، شکل دیگرمی‌گیرد مانندکسی‌که عشق‌زنان درسرش‌لانه می‌کند می‌بینیم که برای‌جلب‌خاطرآنان خودرا ظریف‌ولطیف می‌سازد، نکته‌های‌دلکش می‌آموزد وانواع ظرافت بکارمی‌برد، جامهٔ تمیز می‌پوشد و خویش را می‌آراید تا بدانجاکه اخلاق زنانه هم دروی اثرمی‌گذارد و بنابراین مقدّمه کسانیکه بامور دنیوی عشق می‌ورزند و در پی جاه و مال می‌روند هر چند درآغازکار دارای عواطف لطیف باشند سرانجام حالت سنگ وگل بخود می‌گیرند چنانکه برای حصول مال و جاه از هیچ کارزشت روی‌گردان نیستند حتّی آنکه بر زن و فرزندان خود سخت می‌گیرند وآنهارا درفشارمی‌گذارند تا چند قرانی برمال‌خود

بیفزایند وبسا که عزیزترین کسان را بدست خود می‌کشند تا در ریاستشان خللی نیفتد واین همه نتیجهٔ آنست که حبّ مال‌وجاه، ایشان را ازعواطف انسانی جدا ومنسلخ کرده وبصورت درندگان و ددان مردم خواردرآورده‌است ، صوفیّه این‌تبدیل‌حالت‌را «مسخ‌قلب» و «مسخ باطن» می‌گویند ،این قاعده ازطریق علم حکمت و اتّحاد مُدرِك با مُدْرَك نیزدرخورتوجیه است ، مولانا دربیت سابق مسخ صورت را بیان‌کرده ودراین ابیات مسخ باطن‌را شرح فرموده‌است نیز ، جع: لطائف الاشارات ازابوالقاسم‌قشیری درذیل‌آیهٔ : وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ. (البقرة ، آیهٔ ۶۵) کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ؛ ج۱،ص ۲۲۸ .

مسخ باطن را از طریق حکما بدینگونه هم ممکن است‌که اثبات‌کنیم : حکما می‌گویندکه شیئیّت هرچیزی بصورت اوست‌که بدان از دیگران امتیاز حاصل می‌کند ونفس انسانی درآغازبالقوّه‌است وفعلیّت وی بمدرکات وصُوَر علمی وملکاتی است‌که بدانها متحقّق می‌شود پس هرگاه فعلیّات او از جنس فعلیّات درندگان باشد او بمعنی درنده و بصورت انسان است و اگر از جنس فعلیّات بهائم وستوران باشد او بحقیقت بهیمه وستور و ازروی شکل بشراست واین اختلاف صورت مانع ازاشتراك وی‌بحسب واقع باسباع و بهائم نیست زیرا آنها نیزازجهت صورت،بایکدیگر اختلاف دارند وآنچه جامع آنهاست صفاتی است‌که بدان متّصف هستند و از اینرو جدایی آنها با انسان ازروی شکل، مانع آن نخواهد بودکه درحقیقت باهم متّحد فرض شوند.

اسبِ همّت سوی اختر تاختی آدمِ مسجود را نشناختی

ب ۵۴۰

آدمِ مَسْجود : حقیقت انسانیّت است‌که جامع و مظهر ذات و جمیع اسما وصفات الٓهی‌است‌که عالم خلق وآفرینش ظهورآنها محسوب می‌شود. وباین

اعتبار آینهٔ حق و خلق است و چون غرض از ایجاد، معرفت حق بود و هیچ یک از مراتب وجود، استعداد آن ندارند که حق را بنحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان بدین دلیل حقیقت انسانی غایت ایجاد نیز هست و آفرینش محفوظ ببقا و دوام اوست و هرگاه که این نوع از میان برخیزد دورهٔ عالم نیز بسر می‌رسد و دور آخرت آغاز می‌شود که رجوع آفرینش است باسم اوّل که مصدر وجود است و سرّ آنکه آدم یعنی حقیقت انسانیّت، مسجود ملایک واقع شد همین جامعیّت بود زیرا فرشتگان در عالم خود محدوداند و از مرتبهٔ خود عبور نتوانند کرد و از نعمت عشق که محرّک اصلی آفرینش است ذاتاً نصیبی ندارند و بسبب همین محدودیّت و بی نصیبی آدم را نشناختند و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که بجامعیّت اوپی بردند. جع: فصوص الحکم: طبع لبنان، بهمراه تعلیقات دکتر عفیفی، ص ۵۶ـ ۱۹:۴۸ ـ ۶، مرصاد العباد؛ طبع طهران: ص ۵۷ـ۳۸ .

این بیت انتقاد منجّمان است که عمر عزیز در شناخت سعد و نحس ستارگان صرف می‌کنند و آنها را در جزئیّات زندگانی انسان و اجزاء آفرینش مؤثّر می‌پندارند و نیز حکما که کواکب را مدبّر عالم می‌پندارند و معتقداند که هفت ستارهٔ رونده که آنها را «آباء سبعه» می‌گویند در مادّهٔ قابلهٔ چهار عنصر که آنها را «امّهات اربعه» می‌نامند تأثیر می‌کنند و موالید سه‌گانه از امتزاج و آسیب آن قوّهٔ فاعل در نیروی منفعل که عناصر است پدید می‌آید.

گر جهان پر برف گردد سر بسر — تاب خور بگدازدش با یک نظر

ب ۵۴۳

نظیر آن:

گر ز تو پُر گشت جهان همچو برف — نیست شوی چون تف خور در گرفت

دیوان، ب ۵۴۹۹

وِزْر او و صد وزیر و صد هزار | نیست گرداند خدا از یک شرار
عینِ آن تخییل را حکمت کند | عینِ آن زهراب را شربت کند

ب ٥٤٤،٥٤٥

وِزر: باروسنگینی ، گناه .

تَخْییل : بخیال انداختن ، خیال .

حِکْمت : حق وصواب ، سخن راست ودرست ، مصلحت .

قدرت خدای تعالی[1] بی نهایت است و نسبت به اضداد متساوی است و خواص و آثاری که ازاشیا بظهور می‌رسد بآفرینش اوست واومی‌تواندکه‌آن‌آثار را ازهر کدام که خواهد بازستاند ودرضدّ وی قراردهد زیرا قدرت او براعطا وموهبت بهمان اندازه‌است که برمنع وبازگرفتن وچون همهٔ آفرینش از جهت ذات و صفت و تأثیر و تأثـرمغلوب قدرت و زیر فرمان اوست پس می‌تواند که آنچه‌را موجب خیال وشکّ است سبب یقین وعین‌حکمت کند وهرچه راکه مورث هلاک‌است علّت حیاة وبقا سازد وبا چنین نیرووقدرت که برتبدیل‌اشیا دارد،مکرآن وزیرچگونه برابری می‌کرد و پهلومی‌زد و سرانجام دیده شدکه‌آن حیله‌ها برباد رفت ودین عیسی گسترش یافت و پایدارماند.

نظیرآن :

تخییلها را آن صمد روزی حقیقتها کند
تا درْرسد درزندگی اشکال‌گمراه آمده

دیوان ، ب ۲٤۲۱۰

پرورد درآتش ابراهیم را | ایمنی روح سازد بیم را

ب ٥٤٧

اشاره است بقصّهٔ ابراهیم‌که نمرود وی را درآتش افکند وآن آتش را

خدای تعالی[1] بروی بَرْد وسلام وگلستان کرد . (الانبیاء آیهٔ ۶۸ ، ۶۹) نیز ، قصص القرآن ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۶۵-۶۴ .

ازسبب سوزیش من سودایيم در خیالاتش چو سو فسطاییم

ب ۵۴۸

سَوْدائی : مبتلی بمرض خیال ، مالیخولیائی ، دیوانه . منسوب به «سوداء» یکی ازاخلاط چهارگانه (سودا ، صفرا ، خون ، بلغم) که بعقیدهٔ اطبّاء پیشین غلبهٔ آن خلط : مورث امراض عصبی است .

سوفِسْطائی : گروهی که جست‌وجو و کشف حقیقت را ضرور ندانسته بلکه آموزگاری فنون‌را برعهده گرفته وشاگردان خویش را درفنّ مناظره ماهر می‌ساختند ، کسی که برای غلبهٔ برخصم بهروسیله‌ای اعمّ ازقیاس صحیح یا غلط متشبّث گردد . سوفسطاییان‌را علماء اسلام بدین‌گونه تعریف کرده‌اند : گروهی ازحکما که منکرحسّیّات وبدیهیّات بوده‌اند ، اینان سه‌فرقه بوده‌اند : لاَ اَدْرِیّه که دروجود ودانستن‌اشیا متوقّف بوده وهیچ چیزرا بطورجازم نمی‌پذیرفته‌اند ، عِنادیّه که می‌گفته‌اند ما بطور قطع می‌دانیم که هیچ چیز موجود نیست و ثبوت حقائق را منکربوده‌اند ، عِنْدیّه که حقایق اشیارا تابع اعتقاد می‌دانسته ومنکر ثبوت وتمیّز آنهادرنفس‌الامربوده‌اند . علماء اسلام عقاید سوفسطاییان وشکّاکین را بهم آمیخته‌اند . کشّاف اصطلاحات الفنون درذیل : سفسطه ، سیرحکمت‌در اروپا ، طبع طهران ، ص ۲۴ ، ۸۰ .

مَکْرِ دیگر آن وزیرازخود بِبَست وعظ را بگذاشت ودرخلوت نشست

ب ۵۴۹

مَکْر بَستن : حیله کردن ، طرح ریختن حیله .

خَلْوَت : تنها نشینی ، اصطلاحاً ، دوری گرفتن ازمردم و تنها نشستن در مدّت معیّن بقصد عبادت و ریاضت .

خلق دیوانه شدند از شوقِ او　　از فراق حال و قال و ذوقِ او

ب ۵۵۱

شَوْق: هیجان دل برای دیدار محبوب: و آن ثمرهٔ محبّت است و تا دوستی نباشد شوق پیدا نمی‌شود. رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر، ص ۱۵۱-۱۴۸، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: شوق.

حال: معنیی که ازسوی خدا بدل پیوندد بی آنکه بنده را در کسب یا دفع آن ازخود اختیاری باشد؛ و عروض آن نتیجهٔ صفاء ذکر یا عملی صالح است و گاهی فضل حق است بدون تقدّم ذکر یا عملی، واردی که بدل رسد از قبیل خوشی و اندوه یا قبض و بسط و دیر نپاید بنا بر عقیدهٔ جنیدیان که دوام حال روا نمی‌دارند، آنچه در نتیجهٔ صفاء ذکر بدل پیوندد و پایدار ماند بنا بر نظر کسانی که بدوام احوال معتقد بوده‌اند، آنچه دل بدان متحقّق باشد اعمّ از حال یا مقام یعنی مواهب و مکاسب، مقابل: قال.

جع: اللّمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۵، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۳۲، کشف المحجوب هجویری، طبع لنینگراد، ص ۲۲۵-۲۲۴، اصطلاحات الصوفیّة لعبدالرزّاق الکاشی، تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: حال.

قال: لفظ و عبارت بدون تحقّق معنی در دل، ماخوذ از «قالَ» که فعل ماضی و مفرد مذکّر غایب است در زبان عربی. مقابل: حال.

گفت‌هان ای سُخْرِه گان گفت و گو　　وعظ و گفتار زبان و گوش جو

ب ۵۶۵

سُخْرَگان: جمع سُخْره درفارسی، سخره: کسی است که اورا ریشخند و مسخره کنند، آنکه آماده باشد که اورا بقهر و بی‌مزد در کار کشند، مطابق قواعد دستور زبان، کلمات عربی مختوم به هاء ما قبل مفتوح مانند کلمات فارسی در جمع به «ان»

آن (ها) تبدیل می‌شود به (گاف) مانند: آوارگان ، خفتگان ، نوشتن (ها) درینگونه جمع درست نیست ولی نسخهٔ اصل « سخره گان » را برخلاف این قاعده نوشته‌است .

وعظ همچنانکه از گفتار حاصل می‌شود از تأثیر حالت نیز ممکن است روی دهد و آن کارگرتر می‌افتد و خود ، وجود و حضور پیر باید سالک را بعالم غیب کشاند و بگفتار حاجت نباشد وچنین حالتی دلیل مریداست بباطن پیروشیخ خود ونیازمندی بسخن وشرح لفظی نمونهٔ بیگانگی اوست ازاحوال و واردات قلبی مرشد ازاین‌رو وزیر مریدان را که ازاوموعظه و ارشاد بوسیلهٔ عبارت خواسته بودند ملامت می‌کند که شما هنوز درکرانه و ساحل معنی که عبارت است باز مانده‌اید ووعظی ازراه زبان ومناسب گوش می‌جوييد و مسخّر و دست خوش الفاظ‌اید وازاشارت ونظر دردرون محروم هستید.

پنبه اندر گوشِ حسِّ دون کنید بندِ حسّ از چشمِ خود بیرون کنید

پنبهٔ آن گوشِ سِرّ گوشِ سَرست تا نگردد این کَر آن باطن کَرست

ب ٥٦٦، ٥٦٧

پنبه درگوش کردن : عملی است که برای دفع مزاحمت صوت و آسایش گوش ازشنیدن انجام می‌دهند ، مجازاً ، بستن گوش وترك استماع .

ادراك گوش وقوّهٔ سامعه، محدوداست بحدود معیّن و شرائط خاص مثل مقدار ارتعاش صوت که از بیست ارتعاش کمتر و از بیست هزار در ثانیه نباید بیشتر باشد ، کمتر ازاین وبیشتر ازآن بحاسّهٔ سمع بشری ادراك نمی‌شود ، فاصلهٔ صوت و شدّت وضعف و بلندی و پستی آن نیز درادراك تأثیرمی‌بخشد وگوشها درادراك صوت ازاین جهت اختلاف دارد پس گوش حسّ محدود است .

ادراك بصری هم موقوف شرائطی‌است ازقبیل فاصله و ملوّن بودن مرئی و مقابلهٔ آن بارائی که بدون آنها چشم چیزی را درعالم حسّ نتواند دید و این

شرایط «بند چشم» است زیرا عمل آنرا محدود می‌سازد .

ولی همین گوش وچشم محدود هرگاه مجهّز بوسائل علمی شود دائرهٔ ادراك آن وسعت می‌یابد مثل اینکه گوش بوسیهٔ تلفون و یا رادیو اصوات را از راه دور در می‌یابد و چشم بوسیلهٔ دوربین و یا ذرّه‌بین اشیائی‌را ادراك می‌کند که بدون آنها هرگز نتواند دید ، این مطلب نسبت بامور حسّی است امّا نسبت بامور غیبی صوفیّه معتقداند که هرگاه چشم و گوش بوسیلهٔ ریاضت از بند حسّ آزاد گردد می‌تواند اصوات ونغمه‌های روحانی وصورمثالی و مجرّدات را بشنود و ببیند وآن درصورتی است که بصفت اطلاق متّصف گردد چه شرط ادراك وجودِ سنخیّتی است میانهٔ مُدْرِك و آنچه ادراك می‌کند و آن سنخیّت نوعی از اتّحاد و اتّصال است پس اگر بخواهد مطلق را ادراك کند بدون رهائی از قید و حصول اطلاق میسّر نخواهد بود و این اتّصاف به اطلاق همانست که در مرتبهٔ قرب‌النّوافل حاصل می‌شود و بنده بخدا می‌بیند و می‌شنود و دید و شنید او سمع و بصر الٰهی می‌گردد که محدودیّت بدان راه ندارد ؛ مولانا دراین ابیات بدین مطلب نظر دارد .

و می‌توانیم گفتهٔ او را بدینگونه توجیه کنیم که مسموعات و علوم نقلی هرگاه سبب توقّف و تعصّب آدمی نسبت بدانها باشد بی گمان او را بخود محدود می‌کند و از پیشرفت و کسب معارف بیشتر باز می‌دارد مانند کسانی که با اقوال و عقاید شخص یا طبقه‌ای خاص اعتقاد مفرط پیدا می‌کنند و بطوری در عقیدهٔ خود متعصّب می‌شوند که یارای شنیدن اقوال مخالف را ندارند و بدین سبب از اطّلاع بر عقاید دیگران محروم می‌مانند نظیر آن دسته از طلّاب مدارس کهن که حقیقت را منحصر در آراء حکماء قدیم می‌پندارند و از مواهب تمدّن و فرهنگ امروزین بی نصیب هستند ؛ بنابراین سالك گوش خود را نباید در بند کند بلکه باید گوش حسّ را که ادراکش محدود است ببندد وآنرا از هر قید

و بندی آزاد سازد ، نسبت به چشم نیز این توجیه درست است زیرا کشف و اختراع و ترقی علمی مبتنی بر عدم توقف و ناشی از طلب موضوع نو و تازه است و اگر کسی بظواهر اشیا که بچشم می‌بیند اکتفا کند و از تحقیق درخواص و آثار آنها چشم بپوشد هرگز بمطلب نو و تازه دست نمی‌یابد.

و می‌توانیم که این ابیات را مربوط بمراقبه و آثار آن فرض کنیم از آن جهت که سالک در حال مراقبه بدل و باطن خود توجه دارد و گوش و چشم را بی‌کار می‌گذارد.

برای تفصیل بیشتر در بارهٔ توجیه نخستین رجوع فرمایید به: بیان السعادة از مرحوم سلطان علیشاه گنابادی که بحث دلکش و دقیق راجع باین موضوع فرموده است، جزاه الله عن الحق و الصواب خیر الجزاء. طبع ایران، ج ۱، ص ۳۰۰.

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید   تا خطاب ارجعی را بشنوید

تا بگفت و گوی بیداری دری   تو ز گفت خواب بویی کی بری

ب ٥٦٨، ٥٦٩

ارجعی: مقتبس است از آیهٔ شریفه: ارجعی الی ربک راضیةً مرضیةً. (الفجر، آیهٔ ۲۸) رجوع بحق تعالی با بقاء انانیت و لوازم شخصیت ممکن نیست زیرا مقید تا از قید رها نشود بوجود مطلق اتصال نتواند یافت بدین مناسبت می‌گوید که تا خروج از حواس ظاهری و نیز باطنی که بحسب مثال نوع عالی آنرا که فکرت است ذکر می‌کند، بحصول نپیوندد، گوش باطن مستعد سماع خطاب حق نمی‌شود زیرا کلام حق بهیچ کیفیتی متکیف نیست و گوش حس جز اصوات را که از نوع کیف است نمی‌شنود و فکرت نیز مشوب بجهل است از آن جهت که ترتیب مقدمات معلوم را برای وصول بمجهول، فکر می‌نامند و با معرفت آمیخته بجهل و ظلمت نادانی، بجناب حق که علم و نور محض

است پیوستگی امکان ندارد خاصه که حق تعالیٰ درنظر صوفیّه از آفتاب روشن تر است و مجهول نیست پس سالک باید گوش حسّ را ببندد و فکرت را که برای طلب مجهول است بیکار کند تا آمادهٔ سماع خطاب حق گردد آنگاه حالت خواب و بیداری را مثال می‌آورد که تا آدمی بیدار است بعالم مثال نمی پیوندد و آواز صور مثالی را نمی‌شنود درصورتیکه مثال تجرّد تام ندارد و حق تعالیٰ مجرّد من جمیع الجهات است .

سیْرِ بیرونیست قول و فعلِ ما — سیْرِ باطن هست بالای سما

حسّ، خشکی دید کز خشکی بزاد — عیسی جان پای بسر دریا نهاد

ب ۵۷۰ ، ۵۷۱

گفتار و عمل تنزّل نفس در مرتبهٔ اعراض است از آن جهت که سخن ، صوت و عمل حرکات بیرونی جسم است که هردو از مقولهٔ اعراضند ولی محرّک اصلی آنها نفس است که در بدن تصرّف می کند و آن هردو را بوجود می‌آورد پس ظهور نفس در مرتبهٔ قول و فعل تنزّل اوست از درجهٔ بلند تجرّد بمرتبهٔ نازل تعلّق جسمانی واز جهت درون ، گشت و سیر نفس درعالم عقول ومجرّدات است که پایهٔ بلند ادراک محسوب می‌شود و بدین نظر آنرا به آسمان تشبیه کرده است سپس دلیل می‌آورد براینکه حسّ بخشکی و سیر ظاهر از آنرو متوجّه است که حواسّ خود ازجسم زاده‌اند و باجسم سنخیّت دارند و جان بسوی مجرّدات از آن جهت می گراید که خود از آن عالم است و با ارواح و عقول مناسبت دارد و چون عیسی نمودار وحدت و تجرید بود و او را « روح الله » می گویند جان را به عیسی تشبیه کرده و « عیسی جان » گفته است . مصراع دوم اشاره است بحدیث : قِیلَ لِلنَّبِیِّ ص اِنَّ عِیسیٰ عَلَیْهِ السَّلامُ یُقالُ اِنَّهُ مَشیٰ عَلَی الْماءِ فَقالَ ص لَوِازْدادَ یَقیناً لَمَشیٰ عَلَی الْهَواءِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۹۷ .

سیرِ جسم خشک برخشکی‌فتاد سیرِ جان پا در دلِ دریا نهاد

ب ۵۷۲

خشکی : در تعبیرات مولانا معاملات و سلوك ظاهری است .

دریا : سلوك باطنی‌واحوال ومقامات است . جع : فیه‌مافیه، طبع‌طهران، بتصحیح نگارنده ، ص ٤٨ ، ۲۷۳ . در بیت بالا عالم حس و درون نیز تواند بود .

مَوجِ خاکی‌وهم وفهم‌وفکرِماست مَوجِ آبی‌مَحووسُکرست وفناست

ب ۵۷۵

مَحْو : نفی صفات بشری ، ازالهٔ عوارض حدوث ، حالت بی‌خبری‌از خود و لوازم خودی . مقابل : اثبات ، صحو .

محو از اوصاف عبودیّت است زیرا معنی آن ، دفع و نفی صفات ذمیمه است و یا دورکردن اوصاف نفوس و یا نفی رسوم اعمال از جهت نظرکردن بفنای نفس . فنای کثرت خلقیّه را در وحدت الٰهی نیز محو می‌گویند و آن « محو حقیقی » است . جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر، ص ۳۹ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : محو .

سُکْر : مستی ، حالتی که عقل را از تصرّف وقوای انسانی را از انقیاد عقل باز دارد ، غفلتی بهمراه طرب و نشاط و سستی اعضا بدون مرض وعلّتی که از تناول موادّ آشامیدنی حاصل شود ؛ و این سکرمذموم و مادّهٔ مولّد آن در شریعت حرام است ؛ این حالت گاهی‌هم بسبب غلبهٔ احوال ناپسند ازقبیل حبّ جاه و زیادت قدرت و مال و خودبینی و نظائرآن روی می‌دهدکه آن هم نکوهیده ومذموم است ؛ وچون این معنی بسبب واردی قلبی پدید آید ، مستی خدائی است که صوفیّه آنرا بدینگونه تعریف می‌کنند : دَهْشَت و حالت بی ـ خبری از خرد و غیرکه در مشاهدهٔ جمال معشوق دست دهد مانند عاشقی که

پس از انتظار دراز و هجران جانسوز ناگهان معشوق وی بی پرده وحجاب براو در آید که عاشق درین حال دست و پای خود را گم می‌کند و ازخویش بی‌خبر می‌شود و واله وحیران جمال معشوق می‌گردد و حالت قبل‌ازین ، صحو وهشیاری است وآنرا صوفیان « صحو اوّل » می‌نامندکه مبدء تفرقه و موضع نقصان است و چون مشاهدهٔ جمال پیاپی و متوالی گردد و اُنس بمشاهده حاصل شود عاشق بسبب آن تحمّل دیدار تواندکرد وزین پس باخود آید و هشیاری و صحو باز۔ گردد ولی نقص و تفرقه زائل شده باشد وعاشق ، محبوب را بچشمی که بینائی ازمشاهده یافته است بنگرد ، این‌حالت را صوفیان « صحو ثانی » و « صحوالجمع » و « صَحْو بَعْدَ الْمَحْو » گویند . و ابوالقاسم قشیری نظر بدین معنی گفته‌است که : « اَلصَّحْوُ رُجوعٌ اِلَی الْاِحْساسِ بَعْدَ الْغَیْبَةِ » و علیّ بن عثمان جلّابی هجویری گفته است : صحوعبارتی‌از حصول مراد . و سکر طریقهٔ بایزید بسطامی‌است که آنرا برصحو (بمعنی اوّل) ترجیح‌می‌داده و صحو روش جنیدیان است (بمعنی دوم) که آنرا برسکر تفضیل نهاده‌اند . جوع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۳۸ ، کشف‌المحجوب هجویری ، طبع لنینگراد ، ص ۲۳۶ ـ ۲۳۰ ؛ تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : سُکْر ، صحو .

فنا : شرح آن گذشت . ب ۵۷ .

و چون موج که برآمدن آب است بوسیلهٔ حرکت باد پایدار نمی‌ماند بدین مناسبت احوال ذهنی را ازقبیل وهم و فهم و فکر که منشأ آن قوای حسّی باطنی است « موج خاکی » وحالات قلبی را مانند محو وسکر و فنا که از تأثیر غیب ناشی می‌شود « موج آبی » نامیده است زیرا آنها نیز پیاپی و متوالی حاصل می‌شود و مانند موج دریا فرو می‌نشیند .

تا درین سُکری از آن سُکری تودور　　تا ازین مستی از آن جامی تو کور

ب ۵۷۶

هریک از احوال نفس حجاب حالت دیگر است بدین معنی که نفس درآنِ واحد مشتغل بدو نوع از احوال خواه مُلْکی یا ملکوتی نتواند بود بنابراین مادام که مشغول بظاهر است بباطن نتواند پرداخت و تا وقتی که مست وهم و فکر باشد احوال قلبی که نتیجهٔ گسیختگی و انقطاع از حسّ ظاهری و باطنی است جلوه‌گر نمی‌شود پس سالک در حال مراقبه باید بکلّی متوجّه دل و سرّ خود باشد وگوش و چشم ظاهر فرو بندد و حواسّ را بی‌کار گذارد تا معانی غیبی بدو روی نماید.

گفت وگوی ظاهر آمد چون غُبار مدّتی خاموش خوکن هوش‌دار

ب ۵۷۷

خاموش: خاموشی، سکوت. نظیر:

خموشید خموشید خموشی دم مرگست

هم از زندگیست اینکِ ز خاموش نفیرید

دیوان، ب ٦٦٣٤

سخن گفتن یا شنیدن بمنزلهٔ غباری است که بر روی آینه نشیند زیرا در هردو حالت نفس انسانی بخارج و ظاهر می‌پردازد و از کار اصلی خود که سیر درملکوت است باز می‌ماند و این اشتغال بتدریج گران وسنگین می‌شود چندانکه زوال آن بدشواری صورت می‌پذیرد وچون زنگی که برروی آینه بچسبد دیدهٔ ادراك را تیره می‌گرداند.

جمله گفتند ای حکیمِ رخنه جو این فریب و این جفا با ما مگو

ب ۵۷۸

رخنه جو: آنکه در کار و بحث دشوار راه گریز تواند جست، چاره‌گر، چاره جو.

چارپا را قدرِ طاقت بار نِه   بر ضعیفان قدرِ قوّت کار نِه

ب ۵۷۹

کار نهادن: تکلیف بمعنی مصدری، موظّف ساختن.

اشاره است به آیهٔ: لاٰ یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلّا وُسْعَها، رَبَّنا وَلاٰ تُحَمِّلْنا ما لاٰ طاقَةَ لَنا بِهِ. (البقرة، آیهٔ ۲۸۶) و مبتنی است بر مسألهٔ «تکلیف ما لایُطاق» که اشعریّه و مجبره آنرا جایز میدانند و شیعه و معتزله معتقدند که خدا بنده‌را به امری که فوق طاقت او باشد مکلّف نمی‌کند زیرا این امری قبیح است و خدا از اتّصاف بدان منزّه است. جع: تبیان شیخ طوسی چاپ ایران، ج ۱، ص ۲۹۰. تفسیر امام فخررازی. طبع آستانه، ج ۲، ص ۵۷۵ ـ ۵۷۳؛ شرح مواقف، چاپ آستانه، ج ۳، ص ۱۶۰.

دانهٔ هر مرغ اندازهٔ ویَست   طُعمهٔ هر مرغ انجیری کَییَست

ب ۵۸۰

ناظر است به مثل: مرغی که انجیر میخورد نوکش کج است. مرغ انجیرخوار مرغی است زرد رنگ که منقاری کژ دارد، این مرغ در اطراف طهران دیده میشود.

سفرهٔ انجیر شدی صِفْروار   گر همه مرغی بدی انجیرخوار

مخزن الاسرار نظامی، نسخهٔ خطّی

نیز، جع: امثال وحکم دهخدا: در ذیل: طعمهٔ هرمرغکی انجیر نیست.

و این مثل را برای تأیید مضمون بیت پیشین و اینکه تکلیف باید مناسب طاقت و توانائی مُکَلَّف باشد آورده است.

طفل را گر نان دهی برجای شیر   طفلِ مسکین‌را از آن نان مرده گیر
چونک دندانها برآرد بعد از آن   هم بخود گردد دلش جویای نان
مرغِ پَرِ نارُسته چون پرّان شود   لُقمهٔ هر گربهٔ درّان شود

چون برآرد پّر بپرّد او بخود بی تکلّف بی صفیرِ نیک و بد

ب ۵۸۴ ـ ۵۸۱

سالک تا بوصف سلوك موصوف است که حالتی است میانهٔ طلب و وصول. بی گمان محتاج است به پیری که او را راهنمائی کند و از مکاید نفس و وَساوس شیطانی که در اثناء سلوك بردل او می گذرد برحذرش دارد و فرق‌الهام و خواطر ملکی را با تسویل نفس و شیطان بدو بازگوید و در همه احوال همّت پیرانه را بمراقبت اوگمارد ولی پس از وصول و نیل بکمال این احتیاج مرتفع میشود و او بخود راه رادرهم می‌سپرد بلکه می‌تواند که دستگیر نوِ مریدان باشد. این حاجت مادام که سالك درمدارج «سیر الی‌الله» پیش می‌رود باقی است و چون این مدارج را بقدم همّت طی کرد و «سیر فی‌الله» را آغازکرد او بخود می‌رود و آنگاه بمرشد و شیخ نیازمند نیست مانند بیمار که تا صحّت کامل نیافته است کار بدستور پزشک می کند، داروی تلخ می‌نوشد، خوردنی و آشامیدنی او تابع اجازهٔ طبیب است لیکن پس از زوال مرض و عود صحّت از پرهیز و استعمال دارو آزاد می گردد و بمیل و مصلحت خود می‌خورد و می‌نوشد، مولانا این نکته را درضمن تمثیلی ازکودك شیرخوار و مرغ پر نارسته بیان می‌فرماید.

گوشِ ما هوشست چون گویا توی خشکِ ما بحرست چون دریا توی

ب ۵۸۶

سالک تا درحضور پیراست مقهورتصرّف اوست بی‌آنکه خود مستشعر باشد واشراق باطن پیر درون سالک را تابناك می‌دارد و اشراف او سبب می‌شود که خواطرزشت بردل سالک نگذرد و این، حکم و اثر مجالست ومحیط آمیزش است و اختصاصی به پیر ندارد چنانکه ملاقات دوتن با یکدیگر بحسب شغل و نوع معلومات وگاهی نیزشکل ظاهر. نوعی از انفعال نفسانی بوجود می‌آورد با این تفاوت که پیر یا هرکسی که بسبب علوّ درجه ازحیث قدرت مادّی یا

معنوی تفوّق داشته باشد ممکن است که باطن آن دیگری را مقهور و تاحدّی نزدیک بهیچ وصفر ، خواطرش را معطّل کند وازکار بیندازد و خواه ناخواه بجائی کشاند که خود او نیز بخاطر نمی‌گذرانید و این نوع از تصرّف غالباً بدون توجّه صورت می‌گیرد و اثر قهری محیط اتّصال و آمیزش است ، مولانا این تغییر حالت را باشارتی از تبدیل گوش بهوش یعنی علم‌الیقین بعین‌الیقین و یاتقلید به تحقیق و از تغییر خشک یعنی احساس ظاهری و سلوك خارجی به دریا که ادراك مجرّد و یا سیر باطن است. تعبیر می‌فرماید .

ای سماك از تو منوّر تا سمك   با تو ما را خاك بهتر از فلك

با توای ماه این‌فلك باری‌کیست   بی تو ما را بر فلك تاریکیست

ب ۵۸۷ ، ۵۸۸

فَلَك : کره‌ای که حرکتش ذاتی و دَوَرانی است ، منطقهٔ هر کره را نیز فلك می‌نامند ، بعقیدهٔ حکما فلك جسمی است بسیط که از عناصر ترکیب نشده وقابل‌خَرْق و التیام نیست . فلك‌را جِرْمِ ابداعی نیزمی‌گویند .کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : فلك .

سِماك : ستاره‌ایست بزرگ ، بیرون ازصورت عوّا ، برابر بنات‌النّعش ، او را سِماك رامِح‌خوانند و رُمْح او دوستاره است از صورت جاثی ، آنکه بر زانو نشسته است . و او را از بهر بلندی سِماك خوانند . وگروهی او را نگهبان‌شمال نام کنند . و برابر اوسوی جنوب دیگرستاره‌ایست‌بزرگ وروشن ، او را سِماك اَعْزَل خوانند ای بی سلیح که نزدیک او هیچ ستاره نیست . التفهیم ، چاپ طهران ، ص ۱۰۱ با اندکی تصرّف .

سَمَك : ماهی ، ماهیی که بموجب بعضی از روایات ، زمین بر پشت او نهاده است و بعضی گفته‌اندکه زمین بردوش فرشته‌ای است که پا های او بر روی سنگی کلان قرار دارد وآن سنگ بر پشت ماهی عظیمی نهاده‌اند .

راویان این خبر تا آن اندازه در وجود این ماهی بر یقین بوده‌اند که در نامش هم اختلاف داشته‌اند. بعضی ابوالیقظان و بعضی لوشا یا لیوثا و یا بلتهوت گفته‌اند. تاریخ طبری، چاپ مصر، ج ۱، ص ۲۷؛ تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۵، ص ۳۷۲. تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۵۹.

چون زمین جرمی تیره و مظلم و فلک جرم ابداعی و معدن نور است آن دو را باهم مقایسه می‌کند که از تأثیر حضور پیر زمین خاصیت فلک می‌گیرد و بدن خاکی که معدن صفات ذمیمه است مانند اجرام سماوی پاک و منزّه می‌گردد و بی حضور پیر فلک و حالات قلبی یا جان علوی از هجوم خطرات و وسواس پلید شیطانی مانند جرم زمین سیاه و تاریک می‌شود و بصفات ذمیمه متّصف می‌گردد.

صورتِ رِفْعت بود افلاک را معنی رِفْعت روانِ پاک را
صورتِ رِفعت برای جسمهاست جسمها در پیش معنی اِسْمهاست

ب ۵۸۹، ۵۹۰

رِفْعت: بلندی بحسب مکان و آن قرار گرفتن چیزی است بالای چیز دیگر مانند سقف نسبت ببوم و کف اطاق و یا گذشتن و افزودن امتداد چیزی در جهت فوق از چیز دیگر مانند چنار نسبت بساقهٔ گندم، بلندی بحسب مکانت و مقام و آن حالت اجتماعی و یا وضعیّت انسان است در دستگاه حکومت از جهت فضیلت یا نفوذ کلمه و قدرت و نظائر آنها، بلندی و علوّ بحسب ذات که عبارت است از حصول جمیع کمالات بنحو شمول و احاطه و عدم احتیاج بغیر که صفت حق تعالی است و درمراتب وجود بنسبت قرب و بعد آنها بوی ظاهر می‌شود. جع: فصوص الحکم، طبع لبنان، ص ۷۹ - ۷۵.

افلاک را به بلندی و رفعت وصف می‌کنیم ازآن رو که بالای زمین قرار

دارند و این رفعت مکانی است و روح را به بلندی و برتری از آن جهت می‌ـ شناسیم که در بدن تصرّف می‌کند و یا بسبب آنکه مجمع کمالات انسانی است پس علوّ و رفعت روح یا بحسب مکانت وشرف است و یا از جهت ذات واین هردو امری معنوی است و دوّمین بلندی حقیقی و ذاتی است ولی هیچیک از آنها حسّی نیست پس افلاك بصورت و بلحاظ حسّ دارای رفعت‌اند و روح از نظر معنی و بلحاظ واقع برفعت متّصف است و چون تأثیر و ظهور آثار مرتبط بمعنی است بدین مناسبت جسم را مانند لفظ و نام چیزی می‌شمارد زیرا لفظ هم منشأ اثر نیست وکسی از لفظ نان سیر نمی‌شود و ازتلفّظ آب تشنگیش فرو نمی‌نشیند .

گفت حجّتهای خود کوته کنید　　　　پند را درجان و دردل ره کنید

ب ۵۹۱

رَهْ کردن : راه دادن ، راه بازکردن .

قصّهٔ یوسف مصری همه در چاه کنید

ترك خندان لب من آمد هین راه کنید

دیوان سنائی . ص ۱۸۰

گر امینم مُتّهم نبود امین　　　　گر بگویم آسمان را من زمین

ب ۵۹۲

مبتنی است بر حدیث نبوی : لَیْسَ لَکَ اَنْ تَتَّهِمَ مَنْ قَدْ ائْتَمَنْتَهُ . ونظیر آن روایت شده ازحضرت جعفربن‌محمّدالصّادق علیه‌السّلام: لَیْسَ لَکَ اَنْ تَأْتَمِنَ مَنْ خانَکَ ولا تَتَّهِمَ مَنِ ائْتَمَنْتَ . فصل‌الخطاب ، طبع طهران ، ص ۱۱۹۲ . و این حدیث و نظائر آن مبنای فتوای فقهاست در احکام امانات و ضمان ودیعه . رجوع : شرح هدایة ، طبع بولاق ، ص ۸۹ ؛ ریاض‌المسائل ، باب الودیعة .

گر کمالم با کمال انکار چیست ور نیَم این زحمت و آزار چیست

ب ۵۹۳

انکار از آن می‌خیزد که سخنی را خلاف حق فرض کنند و آن نفی کمال است زیرا کمال سخن آنست که حق و مطابق واقع باشد یا آنکه شخصی مدّعی فضیلتی باشد و دیگری آن فضیلت را از وی سلب کند و معتقد نباشد که او دارای آن فضیلت است پس با وجود کمال و اعتراف بحصول آن، راهی برای انکار باقی نمی‌ماند .

جمله گفتند ای وزیر انکار نیست گفتِ ما چون گفتنِ اغیار نیست
اشکِ دیده‌ست از فراقِ تو دَوان آه آهست از میانِ جان رَوان
طفل با دایه نه استیزد ولیک گرید او گرچه نه بد داند نه نیک

ب ۵۹۴ ـ ۵۹۶

مریدان میان زاری و تضرّع و طلب چاره با مخالفت و انکار فرق می‌گذارند، دویدن اشک بر روی و آه کشیدن، دلیل زاری است زیرا منکر اشک نمی‌ریزد و خود را محتاج نمی‌پندارد در صورتی که گریستن و آه کشیده از سوز و درد و حاجت شدید سرچشمه می‌گیرد، گریهٔ طفل نیز از شدّت احتیاج و بیچارگی است و بعلّت تشخیص و تمیز نیک از بد نیست و بحکم غریزهٔ حیوانی است و انکار درآنجا متصوّر نمی‌شود زیرا چنانکه گفتیم انکار سلب فضیلت و ردّ ادّعای مدّعی است و در این مورد تشخیص وجود ندارد تا انکار متصوّر باشد .

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نه، تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تُست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تُست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات برد و مات ما ز تُست ای خوش صفات

ب ۵۹۸ ـ ۶۰۰

وصف فناء افعالی است که یکی از مراتب فناست و آن، سقوط رؤیت فعل

خود و شهود فعل حق تعالیٰ است از آن جهت که انسان‌را وجهه‌ای است الٰهی که فاعلیّت او قائم بدان است و وجهه‌ای است نفسی که باعتبار آن افعال را بخود نسبت می‌دهد و هرگاه بسبب دوام مجاهدت و ریاضت، حق تعالیٰ دیدهٔ سالک را روشنی بخشد و سرمهٔ «مازاغَ البَصَرُ وَما طغیٰ» النّجم آیهٔ ۱۷، در چشم وی کشد آن وجههٔ نفسی از پیش برداشته می‌شود و آن وجههٔ الٰهی که اصل است باقی می‌ماند و در آن حالت سالک هیچ فعلی‌را بخود منتسب نمی‌بیند و سلب فعل از وی درست وصواب می‌آید و کسی که بدین مرتبه رسد نزد صوفیان بمقام فناء افعالی رسیده است ؛ این حالت یعنی عدم استشعار بوجههٔ نفسی گاه برای مردم عادی نیز دست می‌دهد چنانکه از غلبهٔ ترس و غضب و یا سرور مفرط ، آدمی ممکن است آوازی را نشنود یا کسی را که در برابر اوست مشاهده نکند پس عجب نیست اگر سالک در شهود قدرت حق بدان مایه از ذهول رسد که خود را دربازد و نسبت فعل‌را بخود نبیند . مولانا برای تقریر این مطلب چنگ و نای و کوه و سواره و پیادهٔ شطرنج را مثال می‌آورد که بحسب ظاهر بهریک آوازی وعملی منسوب است و درحقیقت آن ، فعل چنگی و نای زن وآواز دهنده و شطرنج باز است وآنها جز اسباب و ادواتی بی‌جان نیستند ، این ابیات چنانکه عموم شارحان مثنوی گفته‌اند مقولهٔ مولانا و برسبیل مناجاة است ولی می‌توان گفت که وصف حالت مرید وسالک رسیده وریاضت دیده است بدین تقریر :

سالک وقتی که قدم در راه سلوک می‌گذارد دارای شخصیّت و انیّتی است ساختهٔ وهم و تقلید وصفاتی ناپسند و زشت و یا پسندیده ولی دستخوش تغییر و تبدیل که بتأثیر عوامل درونی و بیرونی در نوسان است آنگاه براثر همّت پیر و بمدد هدایت و رعایت وی آن شخصیّت درهم می‌شکند و آن صفات در مدّتی بنسبت استعداد سالک و عنایت پیر باوصاف نیک و ثابت بدل می‌شود

و حالت سالک از تزلزل باستقامت می‌گراید و بمقام اطمینان و سکینه، نائل می‌آید، این درهم شکستن شخصیّت درحکم میرانیدن وآن تغییر حالت بمنزلهٔ ایجاد شخصیّت جدید وآفرینش نو وزندگی بخشیدن است و بنابراین: سالک در حال وصول بکمال ساختهٔ همّت پیر و آفریدهٔ عنایت اوست و هرچه از وی بظهور آید خواه از احوال درون و یا اعمال برون ازایجاد پیر است و بدو باز-می‌گردد چنانکه ازوی آغاز شده است و شاید نظر بدین مطلب است که سالک پیر خود را از خدا جدا نمی‌بیند و بنظر فرق نمی‌نگرد.

این نکته را میتوان تأیید کرد به آیهٔ : مَنْ يُطِعِ الرَّسولَ فَقَدْ اَطاعَ اللهَ . (النساء، آیهٔ ۸۰) و آیهٔ : اِنَّ الَّذينَ يُبايِعونَكَ اِنَّما يُبايِعونَ اللهَ يَدُاللهِ فَوْقَ اَيْديهِمْ . (الفتح، آیهٔ ۱۰) و احادیثی که در بارهٔ مقام روحانی و نورانیّت ائمّه علیهم‌السّلام وارد است از قبیل : خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلامُ عَلىٰ اَصْحابِهِ فَقالَ اَيُّهاالنّاسُ اِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ ذِكْرُهُ ماخَلَقَ الْعِبادَ اِلّا لِيَعْرِفوهُ فَاِذا عَرَفوهُ عَبَدوهُ وَاِذا عَبَدوهُ اسْتَغْنَوا بِعِبادَتِهِ عَنْ عِبادَةِ ما سِواهُ فَقالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسولِ اللهِ بِاَبي اَنْتَ وَاُمّي فَما مَعْرِفَةُ اللهِ قالَ مَعْرِفَةُ اَهْلِ كُلِّ زَمانٍ اِمامَهُمُ الَّذي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طاعَتُهُ . کتاب المبین : طبع ایران، ج ۱، ص ۲۱۵ . فَبِهِمْ مَلَأْتَ سَماءَكَ وَ اَرْضَكَ حَتّىٰ ظَهَرَ اَنْ لااِلٰهَ اِلّا اَنْتَ . ودر زیارت علی‌علیه‌السلام : اَلسَّلامُ عَلىٰ نَفْسِ اللهِالْقائِمَةِ فيهِ بِالسُّنَنِ وَعَيْنِهِ الَّتي مَنْ عَرَفَها يَطْمَئِنُّ . همان کتاب، ص ۲۱۹ .

مولانا می‌فرماید :

ای اولیای حق را ازحق جدا شمرده　　گرظن نیک‌داری بر اولیاچه باشد

دیوان، ب ۸۸۴۱

نیز جع : مثنوی ، ج ٦ ، ب ۳۱۸٤ ببعد که این مطلب بصراحت هرچه تمام‌تر بیان شده است .

ما که باشیم ای توما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان

ما عدمهاییم و هستیهایِ ما تو وجود مُطْلَقی فانی نُما

ب ٦۰۱ ، ٦۰۲

وجودِ مُطْلَق : وجود بنحو شمول واحاطه و بدون اعتبار هرگونه قید و شرطی از ایجاب و سلب و بی ملاحظهٔ تعیّنات و عدم آنها .

بعقیدهٔ محقّقین صوفیّه وجود حقیقی است واحد و یگانه که اقتضای او طرد عدم و نیز وجوب ومنشأیّت اثراست ، این حقیقت دارای دو وجه است : وجهی باطلاق و عدم شرط و آن وجود حق است و وجهی به تقیید و تعیّن و آن خلق است پس حق و خلق یک حقیقت است و کثرت ، ظهور مرتبهٔ اطلاق در مراتب تقیید و تعیّن است و آن امری اضافی و نسبی است و بنابراین حق در حدّ ذات خود موصوف باسم (الباطن) و در مرتبهٔ خلق موصوف است باسم «الظّاهر» و این اختلاف در عنوان است نه دراصل حقیقت وسالک وقتی که از خود و صفات خود فانی گردد بدان معنی که مؤثّری جز خدا نبیند آنگاه ممکن است شهود وی بیشتر قوّت گیرد وحجاب تعیّن وکثرت از پیش چشمش برداشته شود و در آن حال خلق را بنظر فنا نگرد و بدان حقیقت رسد که گفتیم یعنی وجه خلق را اعتباری و فانی در وجه حق مشاهده کند ، این حالت را صوفیّه فنای ذات و فنای ذاتی می گویند، مولانا پس از آنکه فنای فعل را بمثالی از چنگ و کوه و نای و شطرنج بیان فرمود اکنون بفنای ذاتی اشارت می کند و ممکن است بگوییم که این ابیات نیز اشارت به فنای فعلی است از آن جهت که هرگاه چیزی بحقیقت وجود نداشته باشد بطریق اولیٰ فعل وعملی را بدو اسناد نتوان داد . و چون ادراك مطلق جز بنحو اجمال میسّر نیست از آن جهت که

ذهن تا چیزی را محدود و مشخّص نکند ادراك نتواند نمود و مطلق آنست که تعیّن را بدو راه نباشد بدین مناسبت وجود مطلق‌را « فانی نُما » خوانده است وشاید مقصودآن باشدکه وجود ازفرط قرب وظهور دور و مختفی‌است چنانکه هم مولانا گفته است :

می رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش‌را نقاب

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۶۹۱

این معنی را مولانا بمثالی از خاك و بادکه محرّك خاك و خود ناپیداست نیز وصف کرده است . مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۲۸۰ ببعد . بعضی از شارحان مثنوی « فانی‌نما » را بمعنی مُظْهِر وموجد ماهیّات وکثرات گرفته‌اند ولی گفته‌ٔ مولانا دردفتر دوم معنی اوّل را تأیید می‌کنند .

برای اطّلاع‌ازعقیدهٔ صوفیّه در بارهٔ وجود مطلق ، رجع : فصوص‌الحکم طبع لبنان ، ص ۶۸ تعلیقات دکتر عفیفی ، ص ۳۲ .

ما همه شیران ولی شیرِ عَلَم حمله شان از باد باشد دَم بدَم

حمله‌شان پیداست وناپیداست‌باد آنکه نا پیداست هرگز کم مباد

ب ۶۰۳ ؛ ۶۰۴

شیرِ عَلَم : صورت شیر که بردستارچهٔ علم رسم می‌کرده‌اند . آراستن پرده و انواع بافتنی به صور حیوانات کاری دیرینه وکهن است ؛ مسلم و احمد حنبل‌چند روایت نقل‌کرده‌اندکه عایشه پرده‌ای بردرخانهٔ خود آویخته بودکه برآن اسبان بالدار رسم کرده بودند ، از روایت دیگر برمی‌آید که بر پرده و زیرانداز و روفرشی صورت مرغان و جانوران رسم می‌کرده‌اند ، بنا بروایت دیگرخانهٔ مَرْوان بن‌الحَکَم درمدینه مصوّر بوده و بردیوارهای‌آن‌صورتهای اشخاص نگاشته بودند . (صحیح مسلم ، طبع مصر ، ج ۶ ، ب ۱۶۳ - ۱۵۵ ،

مسند احمد ، چاپ مصر ؛ ج ۲ ، ص ۲۳۲ ؛ ۳۰۵ ؛ ۳۰۸ ؛ ج ۳ ، ص ۱۵۱ ؛ ص ۴۸۶ ؛ ج ۶ ، ص ۲۰۸ ؛ ۲۴۱) از روایتی دیگر معلوم می‌شود که در مجلس مأمون عبّاسی مسندی مصوّر بدو صورت شیر بوده است . (سفینة‌البحار ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۳۹) تصویر شیر بر پردهٔ ایوان که آنرا شادروان می‌گویند هم معمول بوده است . انوری می‌گوید :

بارها آحاد فرّاشانت شیر چرخ‌را   در پناه شیر شادروان ایوان یافته

دیوان انوری ، بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ۴۲۸

مطابق گفتهٔ خاقانی علم خلیفهٔ عبّاسی دارای دستارچهٔ سیاهی باصورت ماه و قبّهٔ آن بازی زرّین بوده است :

علم خاص خلیفه زده در لشکرحاج   چترشامست کزو ماه شب‌آرا بینند
باز زرّین بسر رایت ودستارچه زیر   آفتابی بشب آراسته عمدا بینند

دیوان خاقانی ، ص ۹۷

برروی پردهٔ علم گاهی صورت اژدها رسم می‌کرده‌اند :

در موکب تو اژدهای رایت   شیران عرین را بدم گرفته

دیوان انوری ، ص ۴۳۸

وگاهی نیز صورت شیر وآنرا «شیرعلم» می‌خوانده‌اند :

خاك هنرش مُرده کند شعلهٔ فتنه   باد ظفرش روح دهد شیر علم را

دیوان ابوالفرج رونی ، طهران ، ص ۱۱

درجهد باس او به شیر فلك   اگر اندر شود به شیر علم

همان مأخذ ، ص ۸۹

مخنص با همّت تو مخنص خیال   شیر با هیبت تو شیر علم

همان مأخذ ، ص ۹۰

گر هیچ شیر ماندست اندر همه جهان

از تیر تو گریخته در گوشهٔ اجَم

از شکل خویش عبرت گیرد چو در جهان

هم شکل خویش بیند بر نیزهٔ علم

دیوان مسعود سعد ، طهران ، ص ۳٤۱

روزی که دوان بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجَم را

دیوان انوری ، ص ۷

بر سمت غباری که زجولان تو خیزد چون باد خورد شیر علم شیر ژیان را

همان مأخذ ، ص ۱۱

کرد بشیر علم خانهٔ خورشید ، دو گرچه بتمثال چتر قدر دو پیکر شکست

همان مأخذ ، ص ۹۱

امّا مولانا شیر علم و باد را مثالی آورده است برای ظهور کثرت و خفاء وحدت و آثار آن در خلق ، بدان مناسبت که حسّ باصره صورت شیر را بر پردهٔ علم می‌بیند و حرکت و جنبش آنرا مشاهده می‌کند ولی باد را که محرّک اوست نمی‌نگرد زیرا باد بچشم دیده نمی‌شود ، این تمثیل را ممکن است برای توضیح فنای فعلی آورده باشد و یا آنکه تقریر و نموداری باشد برای تعبیر : « فانی نما » . عین این مثال را مولانا در مثنوی مکرّر می‌کند . ج ٤ ، ب ۳۰۵۱ و اینک نظیر آن :

گر رقص کند آن شیر علم رقصش نبود جز رقص هوا

دیوان ، ب ۲۷۲۳

شقّهٔ علم عالم هرچند که می رقصد چشم تو علم بیند جان تو هوا داند

وآنکس که هوا را هم داند که چه بیچاره‌ست جز حضرت الاالله باقی همه لا داند

دیوان ، ب ٦٤٥۷ ، ٦٤٥۸

همه چون نقش دیواریم و جنبان می‌شویم آن دم
که چشم نقش بند ما برین دیوار می‌آید

دیوان، ب ۶۲۴۴

خرقه رقصان از تنست و جسم رقصانست ز جان
گردن جان را ببسته عشق جانان در رسن

دیوان، ب ۲۰۳۸۰

ماییم چون درختان صنع تو باد گردان
خود کار باد دارد هرچند شد نهانی
زآن باد سبز گردیم زان باد زرد گردیم
گر برگ را بریزی از میوه کی ستانی

دیوان، ب ۳۱۴۱۹، ۳۱۴۲۰

بادِ ما و بودِ ما از دادِ تُست هستی ما جمله از ایجادِ تُست

ب ۶۰۵

باد: مجازاً، غرور و نخوت، حیثیت و آنچه آدمی بدان نازد: «احمد را گفت که بادِ حضرت دیدی سرِ قائد: احمد گفت این باد از حضرت آمده است.» تاریخ بیهقی، طبع طهران، ۱۳۲۴، ص ۳۲۳، ۳۲۴.

هفت اختر بی آب را کین خاکیان را می‌خورند
هم آب بر آتش زنم هم بادهاشان بشکنم

دیوان، ب ۱۴۵۳۵

و بدین معنی است در تعبیرات ذیل: باد بخود انداختن، بادِ بروت، بادِ سبلت، باد در بینی افکندن، باد درآستین انداختن، باد در سر داشتن، باد در کلاه افکندن.

بود: وجود و هستی، مصدر مرخّم از بودن.

باد و بود : مجازاً ، غرور و خود بینی ، هستی و لوازم آن :

شاه گوید مر شما را از منست این باد و بود

گر نباشد سایهٔ من بودِ جمله گشت باد

دیوان ، ب ۷۷۱٦

ما را مسلّم آمد شادی وخوش دلی کز باد و بود اندك و بسیار فارغیم

دیوان ، ب ۱۷۹۰۹

داد : عطیّت و موهبت ، دهش ، نَیْل ، مصدر مرخّم از دادن .

حریصم کرد طمع داد قندت اگرچه بنده خرسند عظیمّست

دیوان ، ب ۳۷۲۸

طُرّهٔ خویش ای نگار خوش بکف من سپار

هر که درین چه فتاد دادِ رَسَن واجبست

دیوان ، ب ٤۹۹۲

ساقی‌اگر کم شد مَیَت دستار ما بستان گِرَو

چون می ز داد تو بود شاید نهادن بجان گِرَو

دیوان ، ب ۲۲٦۱۰

راجع است به فنای فعلی بدلیل آنکه ماهیّات عدم صرف‌اند و وجود آنها به ایجاد حق‌است و هستی و لوازم هستی از حق یافته‌اند و در شهود این حقیقت سالك از رؤیت و اسناد فعل بخود فانی است و هیچ چیز را بخود نسبت نتواند داد زیرا وجههٔ نفسی‌او درهم ریخته‌است و پیشتر گذشت که اسناد فعل ازجهت دید وجههٔ نفسی‌است .

ما نبودیم و تقاضامان نبود لُطفِ تونا گفتهٔ ما می‌شنود

ب ٦۱۰

بعقیدهٔ صوفیّه اعیان موجودات پیش از آنکه ظاهر شوند ، معلومِ حق

بودند و بوجود وی موجود بودند نه بوجود خود و این‌مرتبه از وجود را ثبوت می‌گویند و بدین اعتبار صور علمیّهٔ حق را « اعیان ثابته » می‌نامند مولانا بنا براین اصل می‌گوید که ما وجود خارجی و تقاضی و استدعای زبانی نداشتیم ولی بزبان استعداد، خواهان ظهور و هستی بودیم و تو ای خدا آنچه‌ما بزبان‌استعداد می‌جستیم شنیدی و ما را در وجود آوردی.

نقش باشد پیشِ نقّاش و قلم　　عاجز و بسته چو کودک در شکم
پیشِ قـدرت خلق جمله بارگه　　عاجزان چون پیشِ سوزن کارگه
گاه نقشِ دیـو و گـه آدم کُند　　گاه نقشِ شادی و گه غم کُند
دست نه تا دست جنباند بدفع　　نطق نه تا دَم زند در ضَرّ و نفع

ب ٦١٤ - ٦١١

بارگه ، بارگاه : سرای و خیمهٔ بزرگ که پادشاهان در آنجا طبقات مردم را اجازهٔ دیدار می‌داده‌اند؛ مجازاً ، عالم خلق و آفرینش: ظاهراً مولانا این کلمه را بجای « حضرت » بکار برده است که در تعبیرات صوفیّه بمعنی هریک از مراتب پنج‌گانهٔ وجـود بـکار می‌رود و آنها را « اَلْحَضَراتُ الْخَمْسُ الْالٰهِیَّةُ » می‌خوانند . جع : تعریفات جرجانی .

کارگه ، کارگاه : محلّ کار وصنعت ؛ محلّی‌خاص که دستگاه نسّاجی را آنجا قرار دهند و آن‌معمولاً عبارت است از گودالی که جولاه و بافنده پاهای خود را در آن فرومی‌گذارد و نورد که پارچهٔ بافته را برآن می‌پیچند و ابزاری که تارها را از آن می‌گذرانند (در بشرویه آن را « گُمْله » می‌گویند) و چوبی بر دیوار که سر تارها را برآن می‌بندند و آلتی چوبین که آن را « ماکو » می‌نامند و نخهای پود را بوسیلهٔ آن در تارها قرار می‌دهند ؛ مجازاً ، بافتنی که بر روی کارگاه می‌گسترند .

مولانا آدمی را تشبیه می‌کند به صورتی که بر کاغذ می‌نگارند یا نقشی که

از نوع قلاب دوزی بر روی منسوجات رسم می‌کنند که در هردوحالت نقش مقهور قلم و سوزن نگارگر است و در اندازه و رنگ و زشتی و زیبائی خود تصرف واختیاری ندارد همچنین انسان را خدا بدست خود ساخته است و هرچه در وی نهاده وهررنگی که برو ریخته‌اند بی اختیار وانتخاب او بوده است ومعلوم نیست که اگر اختیار می‌داشت زندگی را با این همه دشواری بر نیستی ترجیح نمی‌داد خاصه که فرض اختیار برای چیزی درست است که وجود یافته و اراده داشته باشد ولی نسبت بچیزی که تمام جزئیات هستی او را قبل از حصول و ظهور اختیار ساخته‌اند و از نیستی مطلق هستی بخشیده‌اند تصور مختار بودن فرضی غلط و پنداری محض است و براین مقدمه، واضح است که زشتی وزیبائی و ضعف و قدرت انسان مربوط بخود وی نیست و همهٔ این آثار و مقدمات و مبادی آنها صنع نقاش ازل و نگارندهٔ آفرینش است و اگر بظاهر اختیاری بنظر می‌آید آن نیز زادهٔ مقدماتی است که بیرون از اختیار آدمی است از آن جهت که کیفیات وجود و استعداد امری غیر اختیاری است .

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت　　　گفت ایزد ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ

ب ۶۱۵

اشاره است به آیهٔ : وَما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ . (الانفال ، آیهٔ ۱۷) که معتزله و شیعه می‌گویند که پرانیدن تیر و یا افشاندن خاك درحقیقت عمل حضرت رسول ص بود ولی چون حق‌تعالیٰ او را تأیید کرد و یا اثری شگفت در فعل او نهاد این عمل باعتبار حس و درواقع از پیغمبر ص بود ولی بلحاظ تأیید یا اثر . فعل الٰهی بود واشعریه آنرا دلیل می‌گیرند براینکه اعمال بندگان آفریدهٔ خداست و بشر کاسب فعل است بدین معنی که دروقت حصول داعی فعل ، ارادهٔ حق‌تعالیٰ فعل را بردست بنده جاری می‌کند پس بشر واسطه یا محل حصول فعل است نه موجد آن و می‌گویند که نفی فعل درین آیه

ناظر به ایجاد ، و اثبات آن نظر به کسب است . صوفیّه آنرا تعبیری از فناء افعالی می‌گیرند که سالک در آن مقام خود را مقهور تصرّف حق می‌بیند و وجههٔ نفسی او که مناط اسناد فعل است بکلّی مضمحلّ و نابود می‌شود ولی چون پیغمبر ص بدرجهٔ بقاء بالله نیز رسیده بود بدین‌جهت فعل بصورت نفی واثبات وارد شده است . بقاء بالله درین مرتبه آنست که سالک پس از حصول فنا و اضمحلال وجههٔ نفسی : وجود خود را مرتبه‌ای از مراتب وجود حق می‌بیند و فعل را بخود اسناد می‌دهد لیکن باعتبار وجههٔ الـٰهی و نه وجههٔ نفسی . مقصود مولانا نیز همین‌فنا و ناچیزی بشر است نسبت بقدرت مطلقهٔ حق‌تعالیٰ.

برای‌اطّلاع بیشتر از عقائد مفسّرین : جع : تبیان طوسی : طبع ایران، ج ۱ ، ص ۷۸۸ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ؛ کشّاف زمخشری : طبع‌مصر، ج ۱ ، ص ۵۲۹ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۵۲۰ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه : ج ٤ ، ص ۵۲۷ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۱٤ .

این نه جَبْر این معنی جبّاریست ذکرِ جبّاری برای زاریست

ب ۶۱۷

جَبْر : کسی‌را از روی‌اکراه و بناخواست بر کاری داشتن ، اصطلاحاً اسناد فعل بنده بحق‌تعالیٰ ، عقیدهٔ کسانی که می‌گفتند بنده بهیچ روی قدرت بر فعل ندارد خواه بنحو مؤثّر یا بصورت‌کسب (عقیدهٔ اشعریّه) و میان انسان وجمادات در ظهور فعل هیچ تفاوتی نیست و هرچه از انسان بظهور می‌رسد فعل وکردهٔ خداوند است . کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : جَبْر ؛ جَبْریّه :

جبّاری : اسم مصدر از جبّار که یکی از اسماء الـٰهی است و در معنی آن خلافست بعضی آنرا بمعنی بلند پایه و دور از دسترس و بعیدالمنال وبرخی

بمعنی شکسته‌بند و مرهم نِه دردها وعدّه‌ای بمعنی کسی که باکراه بر کار دارد گرفته‌اند ، معنی اخیر در بارهٔ خداوند بدینگونه قابل تصوّر است که ارادهٔ حق تعالیٰ نافذ است وهیچ مانع دراجرای خواست ومشیّت او وجود ندارد. مولانا نیزهمین‌معنی‌را اختیارفرموده‌است. التّحبیر فی علم التّذکیرازابوالقاسم قشیری . نسخهٔ عکسی ؛ تفسیر امام فخررازی . طبع آستانه . ج ۸ ، ص ۱۸۳ .

از ابیات پیشین چنین معلوم شدکه بنده ساخته ومصنوع حق است و در خلقت و کیفیّت آفرینش‌خود هیچ اختیاری ندارد و این‌شبیه عقیدهٔ جبْریان است اکنون می‌گویدکه‌آنچه من گفتم‌جبری نیست‌که نتیجهٔ آن سقوط‌تکالیف و ابطال شرایع وتساوی نیکوکار و بدکار باشد بلکه این مطلب ، توجیه قدرت و نفوذ ارادهٔ باری‌تعالیٰ است تا ما بندگان عجز و ناتوانی خود را ببینیم ومغرور و خودبین نباشیم و برمردم بدکارکه مانند ما در تصاریف قضا عاجز و درمانده‌اند زبان ملامت و طعن و اعتراض باز نکنیم وآنان را درخور لعنت و نفرین و راندن وکشتن نشناسیم بلکه بنظر شفقت و ترحّم درآنها بنگریم زیرا آنها مانند رنجوری هستندکه بمیل و خواست خود رنجور نشده است وهمانطور که دل ما برکسی‌که بتن رنجور است می‌سوزد براین رنجوران باطن و عاجزان حکم الٰهی نیز مهر و شفقّت ورزیم .

زاری ما شد دلیلِ اضطرار — خجلت ما شد دلیلِ اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست — وین دریغ‌وخجلت وآزرم چیست
زَجْرِ استادان وشاگردان چراست — خاطر از تدبیرها گردان چراست

ب ۶۲۰ - ۶۱۸

مسألهٔ جبر و اختیار ازمسائل مهمّ فلسفی‌وکلامی است ، مولانا این‌مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته وگاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح‌داده است وما بتوفیق‌خداوند درهرمورد نظر وی‌را شرح خواهیم کرد. حقیقت آنست که مولاناعقیدهٔ جبریّه‌را بمعنی‌سلب اختیار بطور مطلق نمی‌پسندد

و از نظر فلسفی آنرا باطل می‌داند ، در دوجا از مثنوی که مسألهٔ جبر و اختیار و خلق اعمال بتفصیل مطرح شده مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (ج ۱ ، ب ۱۴۶۳ ببعد ، ج ۵ ، ب ۲۹۱۲ ببعد) ولی چنانکه گفتیم انسان دو وجْهه دارد یکی وجْهه الٰهی که مصدر فاعلیّت اوست و دیگر وجهه نفسی که مناط اسناد فعل است بنابراین، عقیده بعدم نسبت فعل به انسان امری نامعقول است ولی هرگاه وجههٔ نفسی در وجههٔ الٰهی مضمحل گشت و فنا پذیرفت آنگاه جبر حالت قلبی سالک می‌شود و سلطنت جبر بردل وی سایه می‌افکند و در آن حالت خود را نمی بیند و در نتیجه هیچ فعلی بدو اسناد داده نمی‌شود ، این مطلب را در ذیل همین بحث ملاحظه خواهید کرد ، این نوع از جبر را صوفیان « جَبْرِ متحمود » می‌نامند در مقابل : « جَبْرِ مَذْموم » که عقیدهٔ جبریان است از اتباع جَهْم بن صفوان . از نظر دیگر تا وقتی که تعیّن باقی باشد احکام تعیّن نیز باقی است و وجود در حدّ اطلاق ، احکامی مناسب خود دارد و در مرتبهٔ ظهور و تعیّن نیز احکامی بر آن مترتّب می گردد پس بنده تا حجاب تعیّن را برنگرفته احکام تعیّن از تکلیف وتعبّد بر وی محمول است و بنابراین کوشش و جهد درین مرحله بر وی لازم و واجب است . (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۹۳۸ ببعد ، ب ۹۷۸) اکنون مولانا استدلال می کند که زاری و عجز بشر دلیل آنست که قدرتی عظیم و بی نهایت وجود دارد و مبدأ و پناهی هست که گشایندهٔ مشکل و دافع اضطرار و عجز است زیرا پناه بردن بعاجزی مثل خود خلاف طبیعت انسان است و تا امری مخالف میل و قدرت بظهور نرسد هیچ گاه انسان دست بدامان تضرّع و زاری نمی‌زند پس زاری وتضرّع از عجز و اضطرار ناشی می‌شود و از دگرسوی پشیمانی برفعل و یا امری که از آدمی فوت می‌شود و یا نتیجهٔ آن مطابق فکر و ارادهٔ او نیست دلالت دارد براینکه انسان خود را مختار و مقتدر برفعل می‌شناسد و فعل را بخود مستند می‌داند برای آنکه ندامت برفعل غیر ، معنی ندارد و کسی که مجبور است

پشیمان نمی‌شود و همچنین تنبیه و زجر و ملامت بر کسی که در عمل خود قصور می‌کند مانند مؤاخذهٔ استاد از شاگرد ، دلیل اختیار است از آن جهت که بحکم فطرت ، مجبور ، مستحقّ ملامت و مؤاخذه نیست ، دلیل دیگر طرح فکر و اندیشه در کیفیّت عمل است که هر انسانی بالطّبع قبل از شروع عمل مدّتی در نحوهٔ اجرا و ترتیب مقدّمات وتحصیل نتیجهٔ آن ، اندیشه بر کار می‌دارد و بعضی امور را نافع و برخی را مضرّ تصوّر می‌کند ، این را ترك می‌نماید وآن را مطمح نظر قرار می‌دهد واگر خود را مختار نشمارد و مسؤولیّت عمل را درعهدهٔ خود نشناسد فکر و تدبیر بکار نمی‌برد پس فکروتدبیر و نقشه سازی که امری فطری است نشانهٔ اختیار است . امّا کدام یک اصل است این مطلب ارتباط دارد بحالت قلبی سالك که دروجههٔ الٰهی فانی شده باشد یاوجههٔ نفسی هنوز بر کار و منظور باشد .

وَر تو گویی غافلست از جبْرْ او ‌‌‌ ماهِ حق پنهان کند در ابر رو
هست این‌را خوش‌جواب ار بشنوی ‌‌‌ بگذری از کفر ودر دین بگروی
حسرت و زاری گَهِ بیماریَست ‌‌‌ وقتِ بیماری همه بیداریَست
آن زمان که می‌شوی بیمارْ تو ‌‌‌ می‌کنی از جرم استغفارْ تو
می نماید بر تو زشتیِ گُنَه ‌‌‌ می‌کنی نیّت که بازآیم برَه
عهد و پیمان می کنی که بعد از ین ‌‌‌ جز که طاعت نبودم کاری گُزین
پس یقین گشت این که بیماری ترا ‌‌‌ می ببخشد هوش و بیداری ترا

ب ۶۲۱ - ۶۲۷

این اعتراض را می‌توان بدین صورت توجیه کرد که زاری اثر غفلت ازجبر است زیرا جبررا بمعنی جبّاری و نفاذ حکم و تأثیر قدرت و جریان قضادانستیم و این نیز معلوم است که حکم قضا دگرگون نمی‌شود و سنّت الٰهی تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و با وجود شهود جبر زاری و تضرّع صورت نمی‌گیرد چه

هرگاه کسی بدین درجه از معرفت رسد سر تسلیم و رضا پیش می‌آورد و دست بتضرّع بلند نمی‌کند (این مطلب را در دفتر سوم ب ۱۸۸۰ بیان خواهیم کرد) پس زاری صفت کسی است که از معنی جبر غافل باشد و می‌توانیم بگوییم که زاری از آثار هشیاری و حکم کسی است که درمواطن تفرقه افتاده و بخود باز آمده باشد و شهود جبر در مقامات فنا، روی می‌نماید و حکم سالکی است که درمنازل جمع سیر می‌کند و بنابراین زاری درحق سالکی که مشاهدهٔ جبر می‌کند متصوّر نتواند بود.

جواب مولانا اینست که زاری از شهود عجز می‌خیزد و تا کسی قدرت و توانائی شدیدتری را حسّ نکند بدان منبع قدرت متوسّل نمی‌گردد و فریاد و فغان برنمی‌کشد زیرا توسّل عاجز بدرمانده‌ای مانند خود معقول نیست واگر اتّفاق افتد ناشی ازاشتباه در وجود قدرت است پس زاری وتضرّع بر دواصل مبتنی است دیدن عجز خود وقدرت غیر، مانند بیمار که ازفرط درد می‌نالد برای آنکه تصوّر می‌کند که طبیبی هست که بیماری او را علاج تواند کرد و دارویی وجود دارد که آلام او را سبک تواند ساخت پس زاری از بیداری و شهود جبّاری منبعث می‌گردد نه ازغفلت، همچنین رنجور بهنگام رنجوری که ازتأثیر دوا و علاج طبیب نومیدمی‌شود بخدا روی می‌آورد ودست توسّل بدامان اسباب غیبی می‌زند و از گناه گذشته مغفرت می‌طلبد پس دید عجز خود از بیداری و وسیلهٔ هوشیاری بیش‌تر است.

شارحان مثنوی در تفسیر این ابیات سخنی نگفته و از توجیه آن تن زده و یا بدینگونه شرح کرده‌اند که بیداری بمعنی شهود اختیار است و این معنی با سخن مولانا و ابیات بعد مناسبت روشنی ندارد.

پس بدان این اصل را ای اصل جو — هرکرا دَرْدست او بُردست بو
هرکه او بیدارتر پُر دَرْدتر — هرکه او آگاه‌تر رخ زردتر

ب ۶۲۸ : ۶۲۹

اَصْل : بیخ و ریشهٔ درخت و هرنوع رُستنی ، پایه و اساس : نژاد و گوهر ؛ هرچه مبنای چیز دیگر باشد ؛ قاعدهٔ کلّی .

اَصْل‌جو : کسی‌که ریشه وکُنْهِ چیزی را جست وجو کند ؛ خدا جو .

دَرْد : ادراك چیزی مناقی طبع ، دراصطلاح صوفیّه : بیقراری وسوزش دل در طلب چیزی ؛ احساس رنج شدید از نایافتن مطلوب .

ازبن‌مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید
مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا

دیوان سنائی ، ص ۵۵

هرخسی‌از رنگ‌گفتاری بدین ره کی رسد
درد باید عمرسوز و مرد باید گامزن

همان مأخذ ، ص ۴۸۵

کفرکافر را و دین دیندار را
ذرّهٔ دردت دل عطّار را

منطق‌الطّیر ، طهران ۱۳۴۱ ، ص ۱٤

گر نیم مرغان ره را هیچ کس
ذکـر ایشان کرده‌ام اینم نه بس

آخرم زآن کاروان گردی رسد
قِسْمِ من زآن رفتگان دردی رسد

همان مأخذ ، ص ۲۹۲

بو بردن : مجازاً ، پی بردن بوجود یا محلّ چیزی ؛ معرفت و آگاهی بنحو اجمال .

درد و بی قراری درطلب‌چیزی نزد صوفیّه کلید حاجت و رائد وصول و برید وصال است بمناسبت آنکه بی قراری خود حسّ احتیاج شدید است بیافتن‌و داشتن چیزی که هم محرّك و مهیّج دستگاه‌آفرینش بویژه انسان است و تا احتیاج شدّت نگیرد دستگاه وجود در هیجان نمی‌آید وآدمی در طلب نمی‌ایستد و تا چیزی در معرض طلب نیاید دسترسی بدان ممکن نمی‌شود مگر

در موارد استثنائی و اتّفاقی که آن هم مبنای عمل و پایهٔ زندگی نتواند بود پس درد طلب است که سالک را بسر منزل مقصود می‌رساند و هر که طلب او شدیدتر حرکت و فعّالیّت او تیزتر ، ازاین‌رو صوفیان بدین نکته توجّه بسیار کرده و درد طلب را در مریدان خود پیوسته برانگیخته‌اند آنگاه طلب بدون سابقهٔ معرفت میسّر نیست زیرا مجهول مطلق مطلوب واقع نمی‌شود و هرچه معرفت زیادتر شود خواست و طلب افزوده می‌گردد بدین جهت مولانا طلب رانشانهٔ معرفت و بوی بردن و فزونی درد را علامت افزایش آگاهی و بیداری شمرده است ، این‌استدلال‌مکمّل گفتار پیشین و دلیل‌دیگر است براینکه زاری و تضرّع که خواهش سوزناك است منبعث از غفلت نتواند بود . برای تأثیر طلب ، جع : مثنوی ، ج ۳ ، ب ۱٤٤۲ ببعد .

گر ز جبرش آگهی زاریت کو — بینش زنجیر جبّاریت کو
بسته در زنجیر چون شادی کند — کیْ اسیر حبْس آزادی کند
ور تو می بینی که پایت بسته‌اند — بر تو سرهنگان شه بنشسته‌اند
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان — زآنک نبود طبع وخوی عاجزآن

ب ۶۳۳ - ۶۳۰

آزادی‌کردن : کارهای مناسب مردم آزاد و غیر بندی‌کردن ، شکر و سپاس گفتن .

سَرْهَنْگ: پیشرو ومقدّم دسته‌ای ازلشگر، مأموراجرای حکم‌عقوبت ، پیشرو عیّاران .

سَرْهَنْگی : حالت وعمل سرهنگ ، مجازاً ، زور و عُنْف و زدن وکشتن .

نتیجهٔ اخلاقی‌شهود جبر ، ترك اعتراض‌و بستن‌زبان طعن واعتراض‌است زیرا کسی که آفرینش را مقهور قدرت و تصاریف قضای الٰهی می‌بیند بدین

نتیجه می‌رسد که هیچکس بدانچه می‌کند سزای ملامت و نفرین و طعن و نکوهش نیست (این مطلب را پیشتر ذکر کردیم) پس دید جبر با تکفیر و لعنت منافات دارد و هر که خود را اسیر بند قضا می‌یابد حال دیگران را با حال خود قیاس می‌گیرد امّا کسی که تصرّف در بد و نیک خلق می‌کند و داوری درپیش می‌آورد بی‌گمان از عجز خود و رؤیت جبّاری حق غفلت دارد: این مطلب را مولانا بصورت مثالی از مجرم گرفتار سیاست که او را برای مجازات و اجرای حد وشلاق زدن برزمین می‌انداختند ومأموران اجرا برروی پاو سر اومی‌نشستند ومجال حرکت را از وی می‌گرفتند، بیان می‌فرماید ونتیجه‌می‌گیرد که درآویختن باگرفتاران‌دام تقدیر، مناسب ما که خود اسیران وزندانیان سرنوشت وتقدیریم نتواند بود، درین باره بازهم مولانا سخن گفته است. مثنوی: ج ۱ ب ۳۸۸۸ ببعد. گفتهٔ مولانا در نتیجه‌گیری از جبر بی مناسبت نیست بدانچه ابوالقاسم قشیری درذیل معنی‌جبّار گفته‌است: فَمَا ذَاعَلِمَ اَنَّهُ یُجْبِرُ الْخَلْقَ عَلیٰ مُرادِهِ وَ عَلِمَ اَنَّهُ لایَجْری فی سُلْطانِهِ ما یَأباهُ وَ یَکْرَهُهُ تَرَکَ ما یَهْواهُ وَ انْقادَ اِلیٰ ما یَحْکُمُ بِهِ مَوْلاهُ. التّحبیر فی علم التّذکیر، نسخهٔ عکسی.

درهرآن کاری که میلستت بدان قدرت خود را همی بینی عیان
و اندرآن کاری که میلت نیست وخواست خویش را جبری کنی کین از خداست

ب ۶۳۵: ۶۳۶

اعتراض دیگراست برجبریان که فعلشان متناقض است برای آنکه هر کاری که مطابق میل و شهوت نفسانی باشد دواسبه بدان‌می‌تازند و ده مرده‌برای حصول آن می‌کوشند و خویش را دارای قدرت مؤثر و مختار مطلق می‌بینند ولی کاری که خلاف میلشان باشد بخدا بازمی‌گذارند و پای قضا و تقدیر الهی را بمیان می‌کشند و خود را مجبور و معذور وانمود می‌کنند و این یکی از نمونه‌های

نفاق بشر است ،آن نفاقی که با همه کس حتّی با خدا هم بکار می برد . درصورتی که اگر انسان قادر بر فعل نباشد درهیچ موردی نباید کوشش کند و همه جا باید بتأثیر قدرت الٰهی و جریان قضا نظر افکند ، این تناقض گواه آنست که جَبْریان عقیدهٔ جبر را بهانه‌ای برای ترك عبادت و مجاهده قرار داده‌اند و در گفتهٔ خود اخلاص نمی‌ورزند .

انبیا در کارِ دُنیا جبری‌اند   کافران در کارِ عُقبیٰ جبری‌اند

ب ۶۳۷

جَبْری : درین بیت بمعنی مصطلح درعلم کلام است . نظیر آن : مثنوی ج ۱ ، ب ۱۴۶۵ ببعد ، ج ٦ ، ب ۱۳۴۲ ببعد .

زآنکه هرمرغی بسوی جنسِ خویش   می‌پرّد اودر پس وجانْ پیش پیش

کافران چون جنسِ سِجّین آمدند   سِجْنِ دنیا را خوش آیین آمدند

انبیا چون جنسِ علّیّین بُدند   سوی علّیّینِ جان و دل شدند

ب ٦٤۱ - ٦۳۹

سِجّین : طبقهٔ هفتم از زمین که زندان جانهای کافران آنجاست و مرز و بوم ابلیس است ، سنگی در زیر زمین ، چاهی درجهنّم ، مکتوبی مشتمل بر اعمال بدکاران و تردامنان . ملکوت اسفل یعنی جهت سفلی نفس انسان که اعمال زشت درآن مصوّر می‌شود ، مطابق تأویل صوفیّه .

سِجْنِ دُنیا : تعبیریست مقتبس ازحدیث : اَلدُّنْیا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْکافِرِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱ .

علّیّین : آسمان هفتم ،قائمهٔ سمت راست عرش ، بهشت ، سدرة‌المنتهی آنجا که نامهٔ عمل فرشتگانست ، ملکوت اعلیٰ یعنی جهت علوی نفس انسانی که اعمال نیك درآن مصوّر می‌گردد ، مطابق تأویل صوفیّه . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ٥۱ ، ٥۲ ، ٥٥ ، ٥٦ ، تفسیر امام فخر رازی : طبع

آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۰۰ ، ۵۰٤ ، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ج ۲ ، ص ۳۰٤.

حکما و صوفیّه می‌گویند جنسیّت علّت انضمام است و مولانا جذب و کشش را حاصل و نتیجهٔ همجنسی می‌داند و اصل جنسیّت و آثار آن را در چهل و دو موضع از مثنوی مطرح ساخته که بجای خود در بارهٔ آن سخن خواهیم گفت و بنابراین اصل می‌گوید که کافران بسوی دوزخ مایل‌اند از آن جهت که صورت اعمال زشت است و انبیا بسوی علّیّین می‌روند زیرا بهشت صورت اعمال نیک است ، بیت اوّل اشاره است به قصّه‌ای که در دفتر دوم ، ب ۲۱۰۳ ببعد ذکر می‌کند و مثل معروف : کبوتر با کبوتر باز با باز . امثال و حکم دهخدا ، طبع طهران ، در ذیل همین مثل .

تا بزیر چرخِ ناری چون حَطَب   من نسوزم در عَنا و در عَطَب

ب ٦٤٨

چرخِ ناری : کرهٔ اثیر و عنصر آتش که بعقیدهٔ قدما بالای کرهٔ هوا و فرود فلک قمر قرار دارد .

عنا : رنج و مشقّت .

عَطَب : هلاك و تباهی .

پهلوی عیسی نشینم بعد ازین   بر فرازِ آسمان چارمین

ب ٦٤٩

مطابق روایت ابوبکر عتیق بن محمّد سورآبادی (متوفّی ٤۹٤) عیسی را به آسمان چهارم بردند (ترجمه و قصّه‌های قرآن ، طبع طهران ، ص ۱٦۵) و آن مطابق است با روایت قصص‌الانبیاء ، طبع لاهور ، ص ۱۸۰ و در اشعار فارسی غالباً همین روایت مورد توجه بوده است ، مثلا دیوان سنائی ، طهران ۱۳٤۱ ، ص ۳۷ ، ۱۱۸ ، دیوان خاقانی ، طبع طهران ۱۳۳۸ ، ص ۲٤ ، ۲۸۱ ، ۳۰۳ ولی بروایتی او در آسمان سوم است (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۵ ،

ص۱۱) وباکثرروایات درآسمان دوم قراردارد (تاریخ طبری، طبع مصر، ج۲، ص ۲۱۱، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج۲، ص۱٤۱ ج٥، ص ٤۹۰ تفسیرابوالفتوح. طبع طهران، ج۳، ص ۳۱۷) و ظاهراً خواجه حافظ به روایت دوم نظرداشته است:

در آسمان نه عجب گر بگفتهٔ حافظ سرود زهره برقص آورد مسیحارا

دیوان حافظ، ص٤

زیرا زهره مطابق عقیدهٔ منجّمین درفلک سوم جای دارد.

بعضی نیزجای عیسی را پیرامون عرش گفته‌اند (تاریخ طبری، ج۲، ص ۲٤) و مؤلّف روضة‌الصّفا می‌گوید: «وکثیری از ثقات روایت کرده‌اند که عیسی دربیت المعمورمقیم‌است» خاقانی بنابراین روایت می‌گوید:

عیسیم از بیت معمور آمده وز خوان خلد

خورده‌قوت وزلّه اخوان‌رازخوان‌آورده‌ام

دیوان خاقانی، ص ۲٥٤

ولی محمّد اکبرآبادی نظربحدیث معراج وگفتهٔ ابن عربی که مقام عیسی را درفلک دوم‌فرض کرده گفته‌است که بودن عیسیٰ درآسمان‌چهارم سخن‌وزیر مزوّراست ومولانا بصحّت و سقم آن توجّه نداشته و یا بنابرمشهور میان شعرا گفته‌است ولی‌ازآنچه نقل کردیم مسلّم گردید که روایات، دربن‌باره مختلف‌است وسخن مولانا مطابقت دارد با روایت ابوبکرعتیق.

وآنگهانی آن امیران را بخواند یک‌بیک‌تنها بهریک‌حرف‌راند

ب ٦٥۰

حرْف راندن: سخن گفتن.

وانِ امیرانِ دگر اتْباعِ تو کرد عیسی جمله را اَشْیاعِ تو

ب ٦٥۲

اتباع: جمع تبع بمعنی پیرو.

اشیاع: جمع شیعه بمعنی هوا خواه ویاری گر.

بعد ماهی خلق گفتند‌ای مهان از امیران کیست بر جایش نشان

تا بجای او شناسیمش امام دست و دامن را بدست او دهیم

ب ٦٦٨، ٦٦٩

نشان: علامت، ظاهراً، بمعنی نشانده وگمارده. (صفت مفعولی).

امیم: مطابق قواعد زبان عربی هرگاه پیش ازالف (ساکنه) کسره واقع شود فتحهٔ قبل ازالف متمایل بکسره والف نزدیک به یا وشبیه به یاء مجهول در پارسی تلفظ می‌شود، صرفیین این عمل را «اماله» می‌گویند، بنابرهمین قاعده مولانا «امام» را با «دهیم» قافیه کرده‌است، شعراء پارسی زبان ازاینگونه قافیه بسیار آورده‌اند.

دست ودامن بدست کسی دادن: بکنایت، تسلیم شدن: شاید بیعت کردن مطابق رسوم صوفیه که پس ازوفات شیخ نسبت بجانشین او تجدید بیعت می‌کنند، این عمل را صوفیان «بیعت ولویه» می‌نامند.

چونکه شد خورشید وما را کرد داغ چاره نبود بر مقامش از چراغ

چونکه شد ازپیش دیده وصل یار نایبی باید ازو مان یادگار

ب ٦٧٠، ٦٧١

مقصود ازین تشبیه و تمثیل اینست که سلوك راه حق و طیّ طریق بدون راهبرو پیری میسّر نیست، این مطلب را بیشتر بازگفتیم وآن یکی از اصول مهمّ بلکه پایهٔ اصلی تصوّف است زیرا جهت امتیاز پیران طریقت با علماء ظاهر از همین نقطه پدید می‌آید که علماء ظاهر دانستن احکام ومبانی شریعت را برای وصول بکمال وحصول سعادت کافی می‌دانند وصوفیان برخلاف ایشان معتقداند که هر کس دست بدامان پیری نزند وازاو آداب حضرت را نیاموزد هرگزروی فلاح

و رستگاری نخواهد دید (رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص۱۸۱) و بنابراین هرگاه پیری ازمیان رفت بناچار دیگری باید بجای او بنشیند و مریدان را دستگیری کند این اصل اکنون مورد اتّفاق همهٔ سلاسل فقراست ودر راست تاآن را اصلی واجب ولازم وغیرقابل عدول می‌شناسند ولیکن بعضی از مشایخ صوفیّه گفته‌اند که شیخ بردونوع است یکی شیخ تعلیم ودیگری شیخ تربیت. شیخ تعلیم آنست که اصول طریقت را بمرید می‌آموزد و وجود او ضروری است، شیخ تربیت آنست که اعمال مرید را زیرنظر می‌گیرد ودرمراحل مختلف وظائف او را معیّن می‌کند واین چنین کس وجودش ضرورت ندارد و هرگاه مرید هوشیاروخردمند باشد ازروی آنچه آموخته است می‌تواند بکمال نائل آید هرچندکه با وجود شیخ مربّی راه آسان‌تر وخطر کمتر است. (الرسائل الصغری، طبع بیروت، ص۱۰۸-۱۰۶، ۱۳۰-۱۲۷، این رسائل نوشتهٔ ابوعبدالله محمّد بن عبّاد نَفَزی است ازمشایخ مغرب، متوفّی ۷۹۲) واین عقیده که ابن عبّاد اظهار می‌دارد چندان درست بنظرنمی‌آید از آن جهت کـه ابواب معاملات و اصول مجاهدات مانند نسخه‌های علاج و درمان است که اطبّا به بیماران می‌دهند و یا آنکه در کتب داروشناسی ثبت وضبط می‌کنند وهرگز پیش از تشخیص مرض و آزمایشهای دقیق، آن داروها را تجویز نمی‌کنند پس در امراض روحانی هم تشخیص مرض برشروع معالجه باید مقدّم باشد وطبیبی بایدکه امراض روح و راه درمان آنها را بشناسد وبحلیت تجربت آراسته باشد وطیّ طریق غیب وحقیقت، ازروی کتب فقه واخلاق چنانست که ما از روی کتب داروشناسی بمعالجهٔ خود یا دیگران بپردازیم علاوه برآنکه هرداروئی برای هرگونه مرض نیست و تشخیص مقدار استعمال آن نسبت بحالت مزاجی وسنین عمروشدّت وضعف مرض تفاوت دارد واینها را طبیب مجرّب تواند دانست همچنین هریک ازانواع معاملات ومجاهدات داروی نوعی ازامراض باطنی است و بدون شناسائی احوال بیمار و بیماری، قیام

بدانها هیچ فایده‌ای نمی‌بخشد وما می‌دانیم واز حکایات پیران می‌توانیم دریابیم که ایشان کسی راکه رنجور غرور یا تکبّر بوده بنحوی خاص متنبّه می‌ساخته‌اند و مردم مال‌دوست وجاه‌پرست‌را هریک بنوعی دیگر ووظائف مخصوص باصلاح می‌آورده‌اند واین راهها پیش ایشان روشن بوده است ، ازین بگذریم که هوای نفس وآرزو همیشه در کمین است ونمی‌گذارد که انسان بدانچه می‌داند عمل کند و گاهی نیزچنان پرده بر روی معلومات و تجارب وی می‌کشد که پنداری هرگز بدانها آشنائی نداشته‌است وبنابر آنچه گفتیم نظر مولانا بحقیقت نزدیک‌تر است از تصوّر ابن عبّاد.

چونک گُل بگذشت وگُلشن شد خراب بوی گُل را از که یابیم از گُلاب

ب ۶۷۲

مناسب است با مضمون این بیت:

فَإِنْ یَکُ سَیَّارُ بْنُ مُکْرَمٍ انْقَضیٰ

فَإِنَّکَ ماءُ الْوَرْدِ إِنْ ذَهَبَ الْوَرْدُ

دیوان متنبی ، طبع مصر، ص ۳۸۰

چون خدا اندر نیاید در عیان نایبِ حق‌اند این پیغمبران

ب ۶۷۳

چون مقصود اصلی ازخدا شناسی درادیان ودر تصوّف ، تشبّه بخداوند و تقرّب بدوست ونزدیکی بخدا ازراه صورت وازجهت مکان متصوّر نمی‌شود زیرا او درمکان نمی‌گنجد ، این تقرّب تنها ازراه تخلّق و تحقّق بصفات خدا باید صورت گیرد واین طبیعی‌است که معرفت وتخلق ازراه حسّ ودیدن صفات الٰهی در کسی که بدانها متحقّق‌است زودتر وآسان‌ترامکان می‌پذیرد و ازدگرسوی خدا را بحسّ ادراک نمی‌توان کرد بدلیل آنکه ادراک حسّی محدود است وسعه واحاطهٔ ذات حق چنانست که حسّ برآن محیط نمی‌شود همچنین اسماء و صفات الٰهی

عبارتست از جمیع مظاهر وجود طولاً و عرضاً و ازلاً و ابداً بنابراین تحقّق باسماء و صفات خداوندی بنحو مستقیم امکان پذیر نیست و از این رو قبله و وجههٔ تکامل انسان بناچار باید کسی باشد که باوصاف و اخلاق خداوند متّصف باشد تا سالک وی را نمونهٔ کار و سرمشق خود قرار دهد و از طریق تشبّه بدو بکمال معرفت و خدا ـ شناسی واصل گردد. این کس پیغمبر باشد یا ولیّ کامل نایب خداست در غرض اصلی از ایجاد که ظهور و اظهار کمال است.

نه غلط گفتم که نایب با منوب گر دو پنداری قبیح آید نه خوب

ب ۶۷٤

امّا این نایب که در اظهار کمال از حق نیابت می کند با منوبٌ عنه که حقیقت وجود است و یا روشن تر بگوییم خداست تفاوتی ندارد هم از آن جهت که سالک باید فرمان و حکم او را عین امر الٓهی بداند و سر از حکم وی نپیچد و بباطن و بظاهر آداب بندگی را ملحوظ و محفوظ بدارد و هم از آن نظر که الوهیّت عبارت است از استجماع و تحقّق باوصاف کمال و مفروض اینست که نبی و ولیّ کامل بدان اوصاف تحقّق یافته تا شایستهٔ نیابت شده است و یا از آن نظر که در حق فانی است و غبار تعیّن از وجود او برخاسته است و هرچه می گوید و می کند بحق می گوید و می کند پس او از خدا جدا نیست و نایبی چنین عین منوبٌ عنه است. برای توضیح بیشتر رجوع: فصوص الحکم، طبع لبنان، ص ۸۰ـ۸٤ تعلیقات دکتر عفیفی، ص ۶۰.

نه دو باشد تا توی صورت پرَست پیش او یک گشت کز صورت برَست
چون بصورت بنگری چشم تو دوست تو بنورش در نگر کز چشم رُست
نورِ هر دو چشم نتوان فرق کرد چونک در نورش نظر انداخت مرد

ب ۶۷۵ـ۶۷۸

صورت امری است زایل و متغیّر که هرگز بثبات و پایداری موصوف

نمی‌شود و از اینرو مطلوب سالک که درپی معشوق جاوید و مطلوب پایداراست نتواند بود امّا اهل ظاهر که پرده از پیش چشمشان برنگرفته ودرحجاب کثرت وصورت مانده‌اند نظر برمعنی وحقیقت نمی‌افکنند و در نتیجه میان اولیای حق فرق می‌گذارند تا یکی موسوی ودیگری عیسوی ویکی نعمتی ویکی حیدری می‌شود وبرسر صورت بجدال برمی‌خیزندوخونها می‌ریزند ویاآنکه اولیارا ازحق وجهان رااز جهان‌آفرین جدا و بیگانه می‌پندارند، اینها اگرچشم صورت گدازداشته‌باشند خواهند دید که یک حقیقت است که درجهان جلوه‌گری می‌کند واختلاف در مراتب ظهور وصور تجلیّات اوست مانند چشم حسّی که بظاهردوتاست ونورو بینائی آن، یکی بیش نیست وباآنکه چشم تعدّد دارد ولی آنچه دیده می‌آید تنها یکی است مگرآنکه درچشم علّتی وآفتی روی داده باشد وبنابراین هرگاه بحقیقت وآنچه مناط بینائی‌است نظر افکنیم یک چیز بیش نیست هرچندکه صورت و آلت بینائی‌متعدّداست ولی این کثرت زوال‌پذیراست ودرخوراعتنا نتواند بود، کثرت مظاهرنیزهمین حکم دارد وسبب تعدّد حقیقت نمی‌شود پس اولیا ازخدا جدا نیستند و باوی یگانه‌اند.

ده چراغ ارحاضر آید در مکان   هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان‌کرد نور هر یکی   چون بنورش‌روی‌آری بی‌شکی
گرتوصدسیب‌وصدآبی بشمری   صدنماید یک شود چون بفشری

ب ٦٨٠-٦٨٧

آبی: به، بهی، سَفَرْجَلْ (میوهٔ معروف) نوعی از انگور کبود نیم رنگ. (شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی، آنندراج).

نظیر آن:

چراغهاست کآتش را جداکرد   یکی اصلست ایشان را و منشا

دیوان، ب ۱۲۳٦

صد هزارند و لیکن همه یک نور شوند
شمعها یک صفتند ار بعدد بسیارند
دیوان، ب ۸۰۹۷

آن عددها که در انگور بود نیست در شیره کز انگور چکد
دیوان، ب ۸۶۹۶

انار شیرین گر خود هزار باشد و گر یک
چو شد یکی بفشردن دگر شمار چه باشد
دیوان، ب ۹۴۵۳

صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش
گر یکی خواهی که گردد جمله را درهم فشار
صد هزاران دانه انگور از حجاب پوست شد
چون نماند پوست، ماند، بادهای شهریار
دیوان، ب ۱۱۳۳۵، ۱۱۳۳۶

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار
همچو که بادامها در صفت روغنی
دیوان، ب ۳۲۱۰۷

اگرچه صد هزار انگور گویی یک بود جمله
چو واشد جانب توحید جانرا اینچنین یابی
دیوان، ب ۲۶۶۰۸

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
ب ۶۸۱

معانی و حقائق غیبی که ذات و اوصاف اوست یا مجرّدات بسیط‌اند و کلیّت آنها باعتبار سعه و جمعیّت کمالات است و مانند مفاهیم کلّی انتزاعی و منطقی

نیستندو بنابراین مانند جنس عالی بر اجناس متوسّط و یا جنس سافل بر انواع نقسمت نمی‌شوند وچون وحدت آنها ذاتی است وعددی نیست بنابر اصل: صِرفُ الشَّیْءِ لایتَکَرَّرُ. تعدّد نمی‌پذیرند وچون بسیط اند قابل تحلیل باجزا نیستندو ازافراد ترکیب نمی‌یابند تا تجزیه‌شوند ویاآنکه بساطت آنها ذهنی وخارجی است پس مانندانواع که مرکّب از جنس و فصل هستند دارای افراد نیستند، معنی اوّل بمناسبت آنست که افراد را بمعنی اجزاء مرکّب فرض کنیم ومعنی دوم مبتنی بر آنست که افراد را بمعنی مصطلح در علم منطق و اشخاصی که زیر نوع قرار می‌گیرند معتبر شماریم. اضافه می‌کنیم که نفس و دیگر مجرّدات بعقیدهٔ صدرالدّین شیرازی صرف وجوداند وماهیّت ندارند وبنابراین مرکّب نیستند.

نظیر این معنی:

درجهان وحدت حق این عددرا گنج نیست

وین عددهست ازضرورت درجهان پنج وچار

دیوان، ب ۱۱۳۳٤

اتّحادِ یار با یاران خوشست پای معنی گیر صورت سرکشست

ب ٦٨٢

می‌توان گفت که خوشی و لذّت از اتّصال و ادراك چیزی ملایم و موافق طبع حاصل می‌شود و در آن حالت ادراك کننده با آنچه ادراك می‌شود نوعی اتّصال ویگانگی حاصل می‌کند پس خوشی زادهٔ پیوستگی ویگانگی است و این اصل درهمهٔ موارد راست ودرست می‌آید وازاینرو سالك باید طلسم صورت را درهم شکند زیرا با وجود تعیّن و صورت، یگانگی صورت نمی‌پذیرد و خلاف و جدایی پدید می‌آید که ریشهٔ تمام نزاعها و جنگها و ناخوشیها و آلام بشری است واین خصومتها وتعصّبات دینی سراسر ازدلبستگی بصورت ووقوف دروجود شخصی پدیدآمده‌است ولی اگر بمعنی توجّه کنیم خواهیم دید که انبیا و

اولیا از یکدیگر بیگانه وجدا نیستند وهمه ظهوریک حقیقت‌اند ودرآن صورت موسوی دشمن عیسوی ومسلمان خصم این هردونخواهدبود بلکه با یکدیگردوست وبرادر ویاروباورخواهند شد وازهم نفرت نخواهند داشت و جامعهٔ بشری در نتیجهٔ اتّحاد وهم قدمی،غرق درلذّت وخوشی خواهد بود.

صورتِ سرکش گُدازان کن برنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

ب ٦٨٣

طریق رهایی از صورت نزد صوفیّه مجاهده و ریشه‌کن ساختن هوی[۱] و آرزوست نه ویرانی‌بدن بمعنی خودکشی ولی توجّهی بحفظ بهداشت وصحّت‌و استقامت اعضابرای آنکه مانع‌انسان ازاتّحاد و یگانگی‌همین اغراض‌وآرزوهای نفسانی‌است‌وبدین جهت‌کسانی که غرض‌کمتر برآنها دست تسلّط گشوده‌است‌از خلاف ونزاع دورترانَد وآنهاکه شهوت و امیال نفسانی برآنها مستولی است غالباً وباندك چیزی راه دشمنی وعناد می‌سپرند پس اگرکسی بتواند اغراض را درخود بکشدآنچه مایهٔ غیریّت و دوگانگی‌است از وجود اونفی وطرد می‌شود وبوحدت دست می‌یابد واگرما بتوانیم‌که براثرمجاهدت ونفی‌اغراض، باطن‌خود را بزدایم ومهذّب سازیم بنوع‌دیگرازوحدت نیزمی‌رسیم وآن وحدت ویگانگی اجزای جهان وشهود حق درآنها وفنای‌آنها دروجود حق‌تعالی[۱] است که‌صوفیّه آنرا غایت معرفت‌وشهود می‌شمارند.

ور تو نگدازی عنایتهای او خود گدازد ای دلم‌مولای او
او نماید هم بدلها خویش را او بدوزد خرقهٔ درویش را

ب ٦٨٤، ٦٨٥

مَوْلی[۱] : بنده و مملوك .

خِرْقه : پارهٔ جامه ، قطعهٔ‌کهنه از نوع بافتنی و پوست ، وصله و پینه ، جامهٔ پینه زده ووصله دار، جامهٔ مخصوص صوفیان‌که از قطعه‌های مختلف و

رنگارنگ بافتنی یا پوست بهم می‌دوخته‌اند، این جامه از سر پوشیده می‌شده و مدخل آن از روی شانه و پیش بسته بوده‌است، آنرا «مُرَقَّعه» نیز می‌گفته‌اند؛ دلق ودلق مُرَقَّع نیز ازین گونه لباس بوده‌است. تلبیس ابلیس؛ طبع مصر، ص ۱۸۶، کشّاف اصطلاحات الفنون، درذیل: خرقه، فرهنگ البسهٔ مسلمانان، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۷۵-۱۷٤.

حق تعالی همچنانکه مبدأ و اوّل موجودات است و موصوف است به «اَلاَوّلُ» آخرموجودات نیزهست وبدین‌جهت متّصف‌است به «اَلآخِرُ» اقتضای اسم آخرآنست که همه چیز بدو باز گردد چنانکه درقرآن کریم است: اِنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الرُّجْعیٰ. (العلق، آیهٔ ۸) وَ اَنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهیٰ. (النّجم، آیهٔ ٤۲) ومقیّد مادام‌که درتقییداست به‌مطلق رجوع نتواند کرد پس قید وتعیّن بایدمرتفع شود تامقیّد به مطلق بازگردد ومعنی «اَلآخِرُ» متحقّق وظاهرشود وبراین مقدّمه هرگاه صورت بمجاهدهٔ عبد، گدازان نشود حق‌تعالیٰ بعنایت تامّ وتمام خودکه اقتضای آن تکمیل هرناقص ورسانیدن آن بنهایت کمال است حجاب صورت‌را بالا می‌افکند تاسلطنت معنی‌پدیدآید وصفت «الآخِرُ» ظاهرگردد و شاید مولانا می‌خواهد بگویدکه اگر بسلوك و مجاهده صورت را نگدازیم ازطریق جذب این مقصود حاصل خواهد شد.

می‌شود اینگونه هم توجیه کرد که اگر صورت را به «موت ارادی» نگدازیم حق تعالیٰ آنرا به «موت طبیعی» ازمیان خواهد برد.

وبیت دوم اگرچه متمّم بیت اوّل است ولی می‌تواند اشاره بمذهب تجلّی نیزباشدکه بحکم آن حق‌تعالیٰ معشوق خویش است و باقتضای معشوقیّت جمال خویش را درجلوه می‌آرد و ایجاد نیز درنتیجهٔ همین تجلیّات‌آغاز شده و بکمال می‌رسد واین مقتضای اسم «الظّاهر»است.

و مقصود از دوختن خرقهٔ درویش آنست که حق این جدایی و تفرّق را

سرانجام به پیوستگی واتّصال بدل می‌کند خواه درمرتبهٔ کشف و شهود که عین سالک هنوز باقی‌است ولی رؤیت جدایی ازمیان برمی‌خیزد و یا بحسب واقع در مرحلهٔ فنای کلّی که عین سالک درنورحق مضمحل می‌گردد وشاهد وشهود اودرمشهود، نیست ومحومی‌شود.

مُنْبَسِط بودیم ویک‌جوهرهمه بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سَرهمه
یک‌گهر بودیم همچون‌آفتاب بی‌گِرِه بودیم‌وصافی‌همچوآب
چون بصورت‌آمد آن نورِ سَره شد عدد چون سایهای کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

ب۶۸۹-۶۸۶

مُنْبَسِط :گسترده وگشاده : محیط باعتبارسعه و جمعیّت‌کمالات، بدون قید و تعیّن.

بی سر و بی پا : مجازاً، نامحدود.

آن سَرْ : اصطلاحاً ، عالم غیب، ذات حق .

گِرِه : عقده وآفتی که درجواهرات افتد، بی‌گره: مجازاً، پاك وخالص .

سَره : پاك، گُزیده ، نوع عالی ازهرچیز.

کُنْگُره: بضمّ اوّل‌وسوم (آنندراج) و بفتح اوّل وضمّ سوم (مطابق تلفّظ مردم طبس و بشرویه) شکلهای مثلّث یا نیم دایره از گِل یا ازآجُر و سنگ که بربالای دیوار یابارووبرج قلعه‌سازند.

مَنْجَنیق : بفتح وکسراول فلاخن مانندی‌کلان که سنگهای درشت را بدان پرتاب می‌کرده‌اند، اصل آن یونانی‌است .

پیشتر گفتیم که وجود نزد صوفیّه یک‌حقیقت است دارای دووجه یکی جهت اطلاق ودیگرجهت تقیید،جهت اطلاق، حق‌وجهت تقیید،خلق‌است که ظهورمرتبهٔ اطلاق‌است ومولانا دراشاره بدین‌اصل‌می‌گوید که چون‌ما درمرتبهٔ

اطلاق بودیم یگانه و متحد بودیم زیرا هنوز کثرت و تعیّنی پدید نیامده بود و منبسط و محیط و نامحدود بودیم زیرا وجود مطلق محیط و جامع جمیع کمالات است و بهیچ حدّی محدود نمی‌شود و مانند آفتاب بودیم زیرا وجود ظاهر بالذّات و مُظهِر للغیر است و بدین معنی آنرا نور و ضیا می‌گویند و مانند آب پاك و بی رنگ بودیم ولی آن حقیقت در لباس اسما و صفات جلوه کرد ؛ صور خلق ظاهر شد و کثرت و تعیّن پدیدار گشت مانند آفتاب که بر بارو و برج قلعه افتد و سایه های متعدّد در نمود آید ، نور آفتاب یکی است و تعدّد سایهٔ کنگره آنرا متعدّد نمی کند و اگر کنگره از دیوار فرو ریزد تعدّد برمی‌خیزد پس با منجنیق مجاهده کنگرهٔ صورت را ویران باید کرد و باصل نور باز باید رفت تا وحدت و یگانگی روی نماید و حجاب تعیّن بیکسو رود .

این ابیات صریح است در مذهب وحدت وجود و اکثر شارحان مثنوی از تفسیر آنها ظاهراً بملاحظهٔ عوام و ظاهر پرستان خود داری کرده‌اند ؛ بعضی نیز این وحدت را در مرتبهٔ صور علمیّه و اعیان ثابته فرض نموده‌اند.

شرح این را گفتمی من از مِری لیک ترسم تا نلغزد خاطری

ب ٦٩٠

مِری : مخفّف و اماله شدهٔ کلمهٔ « مراء » است که در عربی بمعنی جدال و ستیزه کردن بکار می‌رود : « از مری » متمّم مصراع دوم است یعنی شرح این اصل را باز می‌گفتم ولی ترس دارم که خاطری درین بحث و جدال بلغزد.

پیش این الماس بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

ب ٦٩٢

اَلْماس : مجازاً ، هرچیز برنده و تیز، شمشیر.

تو گفتی که الماس جان داردی همان گرد تیره روان داردی

شاهنامهٔ فردوسی

جَوْزها بشکست و آن کان مغز داشت / بعد ِ کُشتن روح پاك ِ نَغز داشت
کُشتن و مُردن که بر نقش تنست / چون انار و سیب را بشکستنست
آنچ شیرینست او شد نار دانگ / وآنک پوسیده‌ست نبود غیر ِ بانگ
آنچه با معنیست خود پیدا شود / وآنچ پوسیده‌ست او رسوا شود

ب ۷۰۹-۷۰۶

نار دانگ: آب انار (آنندراج) شربت ترش وشیرین خوش مزه (المنهج القوی) ظاهراً شربت انار؛ تصوّر می‌رود که مقصود «ناردان» است در تعبیرات امروز و آن دانهٔ انار است که خشک می‌کنند و در خورشها بمنزلهٔ چاشنی بکار می‌برند.

روح انسانی هرگاه درین نشأه و عالم بصفات نیک متّصف شود و بکمال رسد مطابق عقیدهٔ حکما بسعادت ابدی نائل می‌آید و اگر باوصاف مذموم و زشت متّصف گردد بشقاوت جاودانی واصل می‌شود و مرگ آزمایشی است که پرده ازروی کار سعید وشقی برمی‌دارد؛ عقاید مذهبی نیز بدین نظر نزدیک است؛ ولی از گفتهٔ مولانا ممکن است استفاده شود که روح کامل باقی می‌ماند وجانی که ناقص است بنعمت بقا متنعّم نمی‌گردد هرچند ابیات بعد که بر رسوایی جان نارسیده دلالت دارد این فرض را تأیید نمی‌کند. شکستن جوز و انار وسیب تمثیلی است از مرگ و برهم خوردن صورت و درهم شکستن بدن. بعضی ازفلاسفه معتقد بوده‌اند که تنها نفوسی که بکمال رسیده باشند جاویدان خواهند بود وسائر نفوس همچنان در بدنها می‌مانند واز بدنی بدن دیگر نقل می‌کنند تا بدرجهٔ کمال برسند و درغیراین صورت بقاء آنها ممکن نیست. جع: شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۲۳۰ - ۲۲۹.

رَوبمعنی کوش ای صورت پَرَست / زآنک معنی بر تن ِ صورت پرست
همنشین ِ اهل ِ معنی باش تا / هم عطا یابی و هم باشی فتی

ب ۷۱۱،۷۱۰

جان محرّك بدن است و اوست که بدن را در کار می‌آورد و بر کار می‌دارد بدین مناسبت جان را بمنزلهٔ بال و پر می‌گیرد زیرا مرغ؛ بدون پر از پرواز فرو می‌ماند همچنین کمال و ارتقای صورت بواسطهٔ جان و اوصاف روحانی است؛ و اگر صورت مطلوب واقع شود برای آنست که معنی وصفتی در آن متجلّی است فی المثل اگر انسان غذا را طلب می‌کند بدان علّت است که بدن را از ضعف و انحلال حفظ می‌کند و اگر لباس می‌پوشد بجهت آنست که بدن را از گرما و سرما محفوظ می‌دارد وسائر چیزها را براین دو، قیاس باید کرد پس بدن انسان هم خود مطلوب آفرینش و اجتماع نیست بلکه اوصاف اوست که بدو صفت مطلوبیّت می‌بخشد و هرچه معنی بیشتر و قوی‌تر این مطلوبیّت فزونتر و مؤثّرتر است آنگاه مولانا راه وصول بدین مقصد را نشان می‌دهد و آن بعقیدهٔ وی صحبت و همنشینی با اهل معنی و مردان کامل است ؛ تأثیر مجالست امری محسوس است و ما در بحث از عقیدهٔ صوفیّه در بارهٔ ضرورت وجود پیر بدان اشارت کرده‌ایم ولی مولانا صحبت را پایهٔ اصلی فقر و سلوك می‌شناسد و میان علم آموزی که طریق آن روایت وسماع است با درویشی و فقرآموزی فرق می‌گذارد ، درویشی تحقّق باوصاف عالی واحوال قلبی است و آن بنقل و روایت حاصل نمی‌شود و راه آن صحبت وهمگامی است ، مقصود از یافتن عطا، حصول راهنمایی است بوسیلهٔ مرد کامل و مراد از فتی بودن تحقق باوصاف فتوّت و نیل بکمال است . برای تأثیر صحبت . جع : مثنوی ، ج ۵ ، ب ۱۰٦۲ ببعد .

جان بی معنی درین تن بی‌خلاف ... هست همچون تیغ چوبین درغلاف
تا غلاف اندر بود با قیمتست ... چون برون شد سوختن را آلتست
تیغ چوبین را مبر در کار زار ... بنگر اوّل تا نگردد کار زار
گر بود چوبین برو دیگر طلب ... ور بود الماس پیش آ با طرب

ب ۷۱۲-۷۱۵

تیغ چوبین مثالی است برای جان نارسیده و ناقص بمناسبت آنکه تیغ چوبین چیزی را نمی‌برد و درحمله ودفاع بهیچ کار نمی آید، روح ناپخته نیز بوقت آزمایش یادرحشرگاه‌ارواح، بکاری نمی‌خوردو ازنعمت‌بقاونعیم‌ملکوت برخوردار نمی‌گردد و مانند تیغ چوبین سوختنی است ، این سوختن یا بسبب تألّم اوست از ملاحظهٔ نقص و تنزّل خود چنانکه حکما می‌گویند و یا عذاب دوزخ است بدانگونه‌که در مذاهب و ادیان شرح می‌دهند و متکلّمین هم بر آن عقیده گرویده و رفته‌اند .

تو چو تیغ ذوالفقاری تن تو غلاف چوبین

اگر این‌غلاف بشکست توشکسته‌دل چرایی

دیوان، ب ۳۰۱۷۳

تیغ در زرّادخانهٔ اولیاست دیدنِ ایشان شما را کیمیاست

جمله دانایان همین گفته همین هست دانا رَحْمَةً لِلْعالَمین

ب ۷۱۶، ۷۱۷

زرّادخانه : کارگاه اسلحه سازی . زرّاد : زره‌گر .

رَحْمَةً لِلْعالَمین : مقتبس است ازآیهٔ شریفه: وَما اَرْسَلْناكَ اِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمین: (الانبیاء : آیهٔ۱۰۷) که مفسّرین این رحمت را عبارت از هدایت خلق در امور دینی ودنیوی و یا دفع عذاب دردنیا و یا حسن اخلاق حضرت رسول (ص) می‌دانند و صوفیان می‌گویند‌که مردان خدا رحمت و بخشایش آسمانی هستند زیرا خلق را ازخود بینی وانانیّت رهایی می‌دهند وآنهارا بوجودی وحیاتی دیگرکه ازنشأهٔ الٰهی است زنده وموجود می‌سازند وآنهارا عین رحمت می‌کنند، مولانا نیزهمین معنی را خواسته‌است . لطائف‌الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی؛ تفسیر امام‌فخررازی، ج۶، ص۲۰۲؛ بیان‌السّعادة، طبع ایران، ج۲، ص۳۹.

در این ابیات هم تأثیر صحبت و تربیت پیران را بیان می‌کند زیرا پیران و مشایخ طریقت، وجود ناقص را کامل می‌کنند و مبدّل می‌سازند همانگونه که کیمیا و مادّهٔ مُکَمِّل بعقیدهٔ کیمیاگران قلع را به نقره و مس را به زر بدل می‌کند وچه رحمتی از این بالاتر که موجودی ضعیف و بی ارزش بر اثر همنشینی، خویش را به ارزش واقعی انسانی برساند و بنهایت مطلوب واصل گردد.

این دو بیت را هم از گفتهٔ خواجه حافظ بخوانید:

کلید گنج سعادت قبول اهل دلست — مباد آنکه در این نکته شک و ریب کند

شبان وادی ایمن گهی رسد بمراد — که چند سال بجان خدمت شعیب کند

دیوان حافظ، ص ۱۲۷

گر اناری می‌خَری خندان بخَر — تا دهد خنده ز دانهٔ او خبَر

ای مبارک خنده‌اش کو از دهان — می‌نماید دل چو دُرّ از دُرجِ جان

نا مبارک خندهٔ آن لاله بود — کز دهان او سیاهی دل نمود

نارِ خندان باغ را خندان کند — صحبتِ مردانت از مردان کند

ب ۷۲۱-۷۱۸

انارِ خندان: انار رسیده که پوست آن از پُری برخود می‌شکافد و دانه‌های آن نمایان می‌شود. نظیر: پستهٔ خندان.

دُرْج: صندوقچهٔ جواهر.

چون در ابیات پیشین سخن از تأثیر صحبت مردان و پیران بمیان آمد و همواره شیخان سالوس وریاکار بوده وهستند که خرقه ولباس پیران راستین بر تن می‌پوشند و برسر مسند می‌نشینند ومردم ساده دل را فریب می‌دهند اکنون می‌گوید که اگر دست در دامن پیری خواهی زد نخست او را بشناس و صحبت پیری اختیار کن که مجاهدهٔ ظاهرش دلیل مشاهدهٔ باطن و گرمی وسوز سخنش نمودار سوختگی دل باشد نه شیخان فریبکار دنیا پرست که علاقهٔ آنها بصدر نشینی و جاه طلبی و

خانقاه‌داری نشانهٔ تیرگی درون وبی‌خبری ازعالم حقیقت‌است، انارخندان: تمثیلی است برای مرد کامل وخندهٔ لاله، مثالی‌است بجهت ظهور نقص مردم سیاه‌اندرون.

بود در انجیل نام مُصطفی آن سَرِ پیغامبران بحرِ صفا
بود ذکرِ حِلیَتها و شکلِ او بود ذکرِ غزو وصَوْم وَ اکلِ او

ب ۷۲۷، ۷۲۹

حلیه: چگونگی روی و پیکرازرنگ واندازه.

مبتنی‌است برروایاتی‌که مفسّرین درذیل‌آیهٔ شریفه: اَلَّذینَ یَتَّبِعونَ الرَّسولَ النَّبِیَّ الاُمِّیَّ الَّذی یَجِدونَهُ مَکْتوباً عِنْدَهُمْ فِی‌التَّوْرٰاةِ وَالاِنْجیلِ. (الاعراف، آیهٔ ۱۵۷) وآیهٔ کریمه: وَمُبَشِّراً بِرَسولٍ یَأْتی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ اَحْمَدُ. (الصّفّ، آیهٔ ٦) نقل کرده‌اند وگفتهٔ مولانا مطابقت دارد با روایتی که ابوالفتوح رازی از قول ابو مالک نقل می‌کند. برطبق این روایت نعت حضرت رسول (ص) ازشکل وشمایل واخلاق ورفتاردرتوراة نقل شده‌است. جع: تفسیرطبری، طبع مصر، ج ۹، ص۵۳؛ ج ۲۸، ص۵۳، تفسیر ابوالفتوح‌رازی، طبع‌ایران، ج۲، ص۴۷۵، ج۵، ص۳۱۳؛ تفسیرامام‌فخررازی، طبع آستانه: ج٤، ص٤٤١، ج۸، ص۱۹۷.

فخرالدّین رازی چند موضع‌را از انجیل عربی‌که درآن ذکرفارقلیط آمده نقل کرده‌است.

امّا بقیهٔ داستان و اینکه نصاری بعضی نام حضرت را گرامی می‌داشتند و نجات یافتند وگروهی آنرا تعظیم نکردند و درین فتنه‌ها کشته شدند. در این روایات مذکورنیست. وظاهراً گفتهٔ مولانا مبتنی است برروایتی‌که طبری در ذیل‌آیهٔ شریفه: فَآمَنَتْ طائِفَةٌ مِنْ بَنی اِسْرائیلَ وَکَفَرَتْ طائِفَةٌ فَاَیَّدْنَا الَّذینَ آمَنوا عَلیٰ عَدُوِّهِمْ فَاَصْبَحوا ظاهِرینَ (الصّفّ، آیهٔ ١٤) نقل می‌کند بدینگونه: فَقَوَّیْنَا الَّذینَ آمَنوا مِنَ الطّائِفَتَیْنِ مِنْ

بَنی اِسْرائیلَ عَلیٰ عَدُوِّهِم ُ الَّذینَ کَفَروا مِنْهُمْ بِمُحَمَّدٍ (ص) لِتَصْدیقِهِ اِیّاهُمْ اَنَّ عیسیٰ عَبْدُاللهِ وَرَسولُهُ وَتَکْذیبِهِ مَنْ قالَ هُوَ اللهُ وَ مَنْ قالَ هُوَ ابْنُ اللهِ تَعالیٰ ذِکْرُهُ فَاَصْبَحَتِ الطّائِفَةُ الْمُؤْمِنونَ ظاهِرینَ عَلیٰ عَدُوِّهِمِ الْکافِرینَ مِنْهُمْ. تفسیر طبری، ج۲۸، ص۵۶ . با این تفاوت که بموجب آغاز این روایت، طایفه‌ای که بر حق بودند بقتل رسیدند و کفّار باقی ماندند. روایت مذکور را امام فخر رازی هم در تفسیر خود آورده است باختصار، ج۸، ص ۲۰۱.

حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود

موضوع این داستان، قصهٔ اصحاب الاُخدود است که در قرآن کریم (سورهٔ البروج آیهٔ ٤، ٥، ٦، ٧، ٨) بدان اشاره شده است و مفسّرین سه روایت در توضیح آن نقل کرده‌اند: یکی آنکه اینان مردمی از مجوس بوده‌اند که فرمان پادشاه خود را در ارتکاب بعضی از منهیّات اطاعت نکرده‌اند و او مخالفان را در آتش سوخته است. ممکن است این داستان صورت تحریف شدهٔ قصّهٔ سیاوش و سودابه باشد که در شاهنامه خوانده‌ایم. دوم آنکه این پادشاه، مردی بت‌پرست و اصحاب اخدود، مؤمنان و خداپرستان بوده‌اند. سوم آنکه این پادشاه یهودی بوده و پیروان عیسی را در آتش می‌افکنده است. بنا بر روایت ثعلبی این قصّه در حدود یمن واقع شده و پادشاه یهودی یوسف ملقّب به «ذونواس» است که آخرین ملوک حمیر بوده و در آخر حکومت او لشگریان حبشه که مسیحی بوده‌اند بر یمن تاخته و آنرا ضمیمهٔ مملکت خود نموده‌اند و بنابراین روایت سوختن پیروان مسیح که موضوع این داستان است با ظهور اسلام فاصلهٔ بسیار نداشته است. مولانا روایت سوم را مأخذ قرار داده ولی در ضمن آنرا با روایت دوم نیز در-آمیخته و سخن از بت پرستی این پادشاه بمیان آورده است و بجز همین مورد در اصل قصّه تصرّفی نکرده است.

نظر مولانا درین قصّه آنست که زور و فشار و کشتن و سوختن نمی‌تواند نفوذ ایمان و گسترش عقیده را متوقّف سازد چنانکه ظلم و ستم این پادشاه جهود مسیحیان را از اعتقاد خود منصرف نکرد و عاقبت، آن آتش بیداد بدامان ستمگران درپیچید و آنها را برانداخت و نابود کرد. بخاطر بیاورید که مفاد قصّهٔ پیشین این بود که قدرت از راه اعمال حیله و تزویر نیز نتوانست نیروی ایمان را بتمام و کمال «مضمحل» سازد و از میان ببرد.

مأخذ این داستان را در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۹ آورده‌ام و بر آن اینک، تفسیر طبری (طبع مصر، ج ۳۰، ص ۷۴- ۷۲) وتفسیر امام فخر رازی را (طبع آستانه، ج ۸، ص ۵۲۱) اضافه می کنم که سه روایت مختلف درین باره ذکر کرده‌اند. چنانکه ملاحظه خواهید فرمود، مولانا ازاین داستان خشک وملال‌آور که مشتمل است بر نمایشی از قساوت و سنگدلی بشر زورمند ومقتدر وپایداری وقوّت ایمان مردمی بیگناه که در راه ثبات بر عقیده و آیین خوددست ازجان شسته وسوختن ومردن را بر تبعیّت از ظلم و بیدینی ترجیح نهاده‌اند، عالمی ازذوق وافکار بلند وسوز وگداز و وصف جانبازی عاشقان وسوختگان محبّت، ساخته وبا طرزی دلپذیر قصّهٔ کودکی را که به آتش سوختند بیان کرده است، گفت وگوی این کودک خرد سال از میان شعله‌های آتش بامادر خود که بر کنار حفرهٔ آتش ایستاده وسوختن فرزند خویش را بچشم می‌دیده‌است بی‌اندازه دلکش ومؤثر است ودرس عبرتی است هم برای ستمگران وهم برای کسانیکه در راه عقیده جان می‌دهند و یاآنکه برای زندگی چند روزه تسلیم ظلم وستم می‌شوند ودست ازاعتقاد می‌شویند، منظرهٔ جالب دیگر گفت‌و گوی پادشاه مؤمن سوز است با آتش که مولانا آنرا نیز سخت ظریف ولطیف ساخته و پرداخته وازآن شاهدی برتأثیر قدرت حق وتصرّف وی درممکنات آورده است، این داستان را مولانا با شرح وتفصیلِ کشش وجذب جنسیّت و انواع آن خاتمه می‌دهد بصورتی که زمینهٔ داستان شیروخرگوش و پیوستن آن به قصّهٔ اصحاب الاخدود نیز آماده وفراهم می‌گردد. واینک تفصیل داستان مطابق مثنوی: بدنبال آن خونریزی که ازمکروزیر وبموافقت پادشاه روی داد پادشاه دیگر که از نسل روحی واخلاقی پادشاه نخستین بود کمر بقتل پیروان عیسی بست، قصّهٔ او همانست که در سورهٔ : وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (سورهٔ ۸۵) می‌خوانید، آن پادشاه سنّتی زشت وآیینی زیان‌آور نهاد واین پادشاه ازوی تبعیّت کرد و وزر و وبال آن روش ناپسند باوّلین بازگشت، درجهان سنّتها وافکار خوب وبد هست

و تا قیامت برجاست و همچنان که رگهای شور و شیرین آب هریک از منبعی جداگانه جاری می‌شود رشته‌های اندیشهٔ خوب و بد نیز هر یک باصلی پیوند دارد واین پیوستگی میان نیکان وبدان برقراراست امّانیکان با اندیشه‌های راست ودرست ارتباط دارندکه سرچشمهٔ آن اوصاف خدائی است؛ دراینجا مولانا باشارت ازلفظ «اَوْرَثْنَا الْکِتابَ» که درقرآن‌است استفاده می‌کندکه میان مردان خدا با یکدیگر وهمچنین با حق تعالی نسبتی و قرابتی وجود دارد بمناسبت آنکه قرابت سببی یا نسبی است که شخصی را مستحقّ وراثت می‌کند پس وراثت ازحق تعالی[1] ایجاب می‌کند که میان وی ومردان خدا خویشاوندی معنوی وجود داشته‌باشد وبنابراین مقدّمه می‌گویدکه نیاز و طلب آتشین پژوهندگان حقیقت شعله‌ای ازگوهر نبوّت است که خرمنگاه عشق آتشناک است وهمانطور که زبانهٔ آتش از آن جدائی نمی‌پذیرد و بدنبال آن می‌گردد این نیاز و طلب سالکان نیز گرد وجود مردان حق گردانست؛ این نکته مسألهٔ جذب جنسیّت را که از اصول مهمّ فلسفهٔ مولاناست و بارها آنرا مطرح ساخته پیش می‌آورد و بدین مناسبت ازعقیدهٔ منجّمین دربارهٔ طبایع ستارگان و تناسب اخلاق دسته‌های مردم باآنها استفاده می‌کند بی‌آنکه برای آنها تأثیر مستقلّ وجدا از فعل حق تعالی[1] معتقد باشد (این اندیشه را بزودی طرح ورد خواهدکرد) بدینگونه که بعضی طبع ناهید دارندکه ربّ النوع طرب است، آنها همیشه در پی خوشی و شادی می‌روند وبرخی ازمردم، سرشت مرّیخ دارند که خداوندجنگ وخونریزی است. اینان همواره بجنگ و پرخاش می‌گرایند و این شاهدی است براینکه هر چیزی بسوی جنس ویا مبدأ خود کششی دارد؛ طرح عقیدهٔ منجّمین تمهیدمقدّمه‌است برای این نظر که ورای افلاک وکواکب محسوس، درجهان غیب، آسمانهاوستارگانی هستندکه ازآفت نحوست وزوال نورمصون‌اند، آنها جانهای اولیا هستندکه در انوار الٰهی غرق‌اند و هرکه با آنها پیوسته باشد چراغ هدایت برمی‌افروزد و

اهریمن ضلالت را بشهاب ثاقب فکرواندیشهٔ پاك می‌سوزاند؛ نورایشان ازفیض حق است ولی تا نه‌پنداری که این فیض بی مدد طلب بدست‌آید بلکه آن مانند درختی است که میوه بر زمین می‌فشاند و کسی میوه با خود می‌برد که دامن بزیر شاخهٔ درخت گیرد ، نتیجه آنکه برامید فیض وشمول رحمت، بیکار نباید نشست وطلب و کوشش را فرونباید گذاشت ، ازاینجا می‌توانیم روش مثبت مولانا را در تصوّف که مبتنی بر کاروعمل است بدست آریم . آنگاه می‌گوید که این مناسبت امرحسّی ونژاد ظاهری نیست بلکه پیوستگی اخلاقی و روحی است و باشارت شرافت نسب ظاهری را انکارمی‌کند ، این پیوستگی رنگ خدایی است که آنرا « صِبْغَةَ اللهِ » می‌گوییم وآن، بیرنگی و پاکی از صفات زشت و افکاری است که از اوهام بشری متولّد شده ومیان افراد بشر جدایی وخصومت افکنده‌است.

سپس باصل قصّه برمی‌گردد که پادشاه بتی‌را در پیش روی آتش نهاد و گفت که شرط رهایی سجدهٔ این بت است ؛ ذِکرِ بُتْ وبت پرستی سبب‌می‌شود که مولانا منشأ پرستش اشیا را شرح دهد، بعقیدهٔ او پرستش وعشقبازی بتان‌و هرچیز دیگرازخود پرستی ناشی می‌شود زیرا عبادت و پرستش ازامید و بیم پدید آمده که بازگشت آن بجلب نفع ویا دفع ضرراز خود وخودی‌است و برین‌قیاس طلب لذّات نیز یکی از مظاهرخود پرستی است و بنابراین، ریشهٔ تمام اینها حبّ ذات وخود خواهی‌است و تا وقتی که این غریزه باقی است انسان هرچندی بتی می‌تراشد وپیش آن بسجود می‌افتد و درحقیقت خودرا سجود می‌کند بدان جهت که مسجود اومظهرمیل وخواهش نفسانی اوست وشکستن این بتان آدمی را از بت پرستی نجات نمی‌دهد مگروقتی که بت اصل را که بت سازاست درهم‌شکند وشکستن آن تنها بوسیلهٔ پیروی از انبیا و اولیا میسّرمی‌گردد، درضمن این تمثیل می‌گوید که جهنّم نیزتجسّم نفس و نفسانیّت است ازآنروکه دوزخ هفت طبقه دارد وآن حاکی است ازتعدّد وکثرت شؤون نفس .

ازجمله کسانی که آنهارا برای سجدهٔ بت نزد پادشاه آوردند زنی بود باطفلی خرد سال که اورا در آتش انداختند تا مادرش بترسد و دل ازخداپرستی بکند، مادر که سوختن طفل خود را می‌دید از ترس ونگرانی می‌خواست که بت‌را سجده کند؛ طفل ازمیان آتش فریاد برکشید که ای‌مادرزنهارتا بت‌را نپرستی‌واز آتش نهراسی که این آتش، دریای رحمت‌است واین‌سوختن؛ با خدا ساختن‌است و این مردن، بحیات جاویدن‌رسیدن‌است، در اینجا مولانا ذوق‌شهادت ولذّت‌جانبازی خاصان دین را بمثالی ازقصّهٔ ابراهیم وآتش نمرود بازمی‌گوید و بحثی کوتاه ولی پُرمغزپیش‌می‌آرد متضمّن آنکه مرگ گسستن اززندگی نیست و رشتهٔ سیرحیات بمردن منقطع نمی‌شود بلکه مرگ خود از مدارج تحوّل اطوار زندگی است مانند زادن طفل ازرحم مادر که انتقال است از ظرفی ازظروف ویا طوری‌از اطوار حیات بظرف یا طوری دیگربا این تفاوت که طور و ظرف دوم کامل‌تر وتمام‌تر ازاوّلین‌است همچنانکه‌زادن رسیدن بفضای‌وسیع‌تر و زندگیی تمام‌تر است.

گفت وگوی طفل با مادر و سخنان شور انگیز وی در مؤمنان چنان مؤثر افتاد که آتش‌را بجان‌استقبال می‌کردندو پروانه‌وارخویش‌را برخرمن‌آتش‌می‌زدند واین امرسبب‌شدکه پادشاه ستمگر رسوا گرددوچاره وتدبیرش نتیجهٔ معکوس بدهد واین ثمره و حاصل بد خواهی و ظلم است که آخر دود آن بچشم ظالم می‌رودورسوا می‌شودچنانکه‌هربدکارتی‌ضرربدکاری‌خودرا می‌کشد، آنگاه‌مثالی می‌آورد ازحکم بن ابی العاص که برحضرت‌رسول استهزا می‌کردو بجزای‌افسوس‌و استهزای‌خودرسیدو ازین‌مقدّمه‌نتیجه‌می‌گیرد که‌عیب‌نیکان‌جستن، پردهٔ عیب‌خود دریدن‌است وعیب پوشی، خودرا ازعیب جویی دیگران بدورداشتن است‌ویکی از وجوه بخشایش و رحمت ایزدی آنست که ما را بعیب خود متوجّه کند تا در صدد اصلاح خویش برآییم وبزاری تمام ازخدا بخواهیم تا ما را در رفع معایب و نقائص یاری نماید سپس می‌گوید که ازین زاری و تضرّع، گل امید و شادمانی می‌شکفد زیرا عاقبت هرسختی آسانی است.

پادشاه که قوّت ایمان و قدرت تصرّف حقّ را می‌بینند باآتش گفت و گو و گله آغاز می‌کند که چرا مؤمنان‌را نمی‌سوزاند وباآتش پرستان موافقت نمی‌کند، ازاین گفت‌وگوچنین بنظرمی‌رسد که‌مولانا رنگی ازآن روایت که اصحاب‌الاخدود را درشمار مجوسان می‌آورد براین قصّه افکنده‌است: جواب آتش که من فرمانبر ومسخّر ارادهٔ خدا هستم، بحث جدیدی پیش می‌آورد که سالها محلّ اختلاف نظر علماء کلام بوده‌است وآن اختلاف اشعریان با دیگرفرق است دراینکه تصرّف اراده وفعل خدانسبت بجمیع ممکنات‌مساوی‌است‌و اوست که رأساوبنحومُباشر مستند جمیع آثار وافعال است وخواصّ وآثاری که از اشیا بظهور می‌رسد امور ذاتی نیست وعادی است که در طبیعت جریان دارد و هرگاه خدا بخواهد اثر مخالف ازآنها پدید می‌آید، او براین عقیده پافشاری می‌کند وازعوامل خارجی واحوال‌درونی مثال می‌انگیزد تادرذهن خواننده مرتسم گردد که جز خدا مؤثری درعالم وجود نیست وضمناً عقیدهٔ معتزله ومنجّمین‌را که بتولید و تأثیرکواکب معتقد بوده‌اند ردّ می‌کند، بسیاری ازین امثله مأخوذ ازقصص‌قرآن و روایات اسلامی‌است مثل معجزهٔ هود وعمل موسی با فرعون وقارون وحکایتی ازشیبان راعی زیرا این قصّه‌ها که از قرآن کریم بما رسیده و یا مسلمانان برآنها اتّفاق کرده‌اند نزد مردی مؤمن و معتقد که قرآن را وحی سماوی و تواتررا حجّت می‌داند بمنزلهٔ برهان عقلی‌ودلیل منطقی‌است که جائی برای انکارباقی نمی‌گذارد:

پادشاه با وجود ظهوراین‌آیات وکرامات ازکرده نادم نشد وستم وبیداد را درهم پیوست‌ودرین‌حال‌قهرالـهی‌دررسیدوآن منکران‌بیکبارو همگی‌درآتش سوختند زیرا بحسب فطرت هم از آتش زاده بودند، بمناسبت نکتهٔ اخیر باز مولانا بمسأله جذب جنسیّت متوجّه می‌شود واقسام‌آن را بشرح وتفصیل باز-می‌گوید و این قصّه را بپایان می‌رساند.

لغات نسل ، رونمودن ، سُنَّت ، رگ رگ ، نیاز ، برج ، هم تنگی ، طالع ، احتراق ، مُشتَهَر ، رُجوم ، منقلب رَو ، غَسَق ، اِصبَعَین ، مُقبِل ، سیاه آبه ، صِبغَةَ الله ، مَنحوت ، زهانیدن ، ابوجهل ، عیسی دم ، مُستَلمان ، مُوَکَّل ، کَشِش ، عَوان ، تَسَخُّر ، علم مِن لَدُن ، علم لَدُنّی ، خنک ، دولاب ، صَحن ، خُضَر ، چشم بند ، هوش بند ، شَمَن ، بیگانه رُو ، مَلیک دین ، سبب ، زَلَّت ، صِفر ، مَرَخ ، فرق کردن ، عاد ، هود ، شَیبان راعی ، اَجَل ، اَجَل طبیعی ، اَجَل مسمّی ، اَجَل اِختِرامی ، دندان زدن ، قارون ، تسبیح ، هاویه ، نَسف ، ارکانی ، مُنتَقی ، مُنخَسف ، دارالبقا ، چَشِش ، دارِ ضَرب ، تا ، زراندود .

مباحث کلّی : بی‌اعتباری نژاد و نسب و اهمیّت نسبت و موافقت در کمال؛ کسی که روش بد می‌نهد زیانکار است ، کشش نیکان بسوی نیکی و انجذاب بدکاران بسوی بدی ، انسان ممزوجی از نیکی و بدی است ، نیکی میراث خدائی است و استحقاق میراث بقرابت است ، مناسبت نیکان باانبیا ، طرح عقیدهٔ منجّمین در منسوبات کواکب ، آسمان غیب واختران آن اسمان که جانهای مردان خداست . انبیاو اولیامغلوب تصرّف حق‌اند ، نورانبیا از جنس نور خداست ؛ فیضان کمال از حق و بیان اینکه یافتن آن منوط بطلب است ، انجذاب جزْو بکُل ؛ معنی صبغةالله و بیان اینکه دین حق دوری از رنگ حدوث است ، نَفْس مادر همهٔ بتها و خود پرستی منشأ همهٔ شهوات است . دوزخ تجسّم نفس و احوال اوست ، مرگ درراه خدا عین زندگی است و حیات حسّی مرگیست درلباس زندگی ، تشبیه مرگ بزادن طفل که نتیجهٔ آن رهائی ازتنگنای رحم است ، جهان غیب هست نیست نما و جهان حسّ نیست هست نماست ؛ عیب نیکان جستن پردهٔ خود دریدن است ؛ عیب ناجستن پرده برروی عیب خود کشیدن است ؛ تأثیر زاری وتضرّع ، عاقبت دشواری آسایش است ، مرد عاقبت بین ؛ خدا بر کسی رحم می کند که برمردم رحم دارد ، تصرّف حق درممکنات بدون واسطه و طرح مسألهٔ تولید ، اسباب ظاهری و اسباب غیبی ، ردّ عقیدهٔ منجّمین درتأثیر اجرام علوی ، تصرّف حق در امور ظاهری و باطنی ؛ مرگ عارف خوش است ، شهوت براهل دین حاکم نیست ؛ تبدیل ذکر بمرغان بهشتی ، طرح مسألهٔ جذب و جنسیّت ، بازگشت سخن پاك بحق تعالی ، جذب ازذوق می‌خیزد ، انواع جنسیّت وفرق جذب صادق و کاذب .

شرح ابیات :

یک شه دیگر ز نسل آن جهود در هلاک قوم عیسی رو نمود

ب ۷۴۰

نسل : ذریت و فرزندان از پشت یک پدر، زاد و ولد ، نژاد .

رو نمودن : پدید آمدن ، ظاهر شدن .

این پادشاه که موضوع این حکایت است ذونواس نام داشت و از ملوک یمن بود و آن پادشاه که موضوع حکایت پیشین است ساخته قصه پردازان و یا خود مولاناست و بنابراین نمی‌توان تصور کرد که ذونواس از نسل او بوده است و بی گمان مقصود مولانا نژاد و نسب ظاهری او نبوده است ولی او از حیث روح و اخلاق باولین شباهت داشت و نزد مولانا اعتبار به نسبت است نه نسب و درین موردهم نژاد معنوی مقصود اوست نه نسب ظاهری ، این نکته را وی در دفتر ششم بصراحت اظهار کرده است :

هست اشارات محمد المراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد
صد هزاران آفرین بر جان او بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش زاده‌اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند بی مزاج آب و گل نسل وی‌اند
شاخ گل هرجا که روید هم گلست خم مل هرجا که جوشد هم ملست

ب ۱۷۸-۱۷۴

گر خبر خواهی ازین دیگر خروج سوره برخوان والسما ذات البروج

ب ۷۴۱

والسماءِ ذاتِ البروج : قرآن کریم (البروج ، آیه ۱) .

سنت بد کز شه اول بزاد این شه دیگر قدم در وی نهاد

ب ۷۴۲

سُنَّت: راه و روش خواه نیک یا بد ، اصطلاحاً روش معمول در دین بدون آنکه واجب باشد ، آنچه پیغمبر (ص) بر عمل آن مواظبت فرموده و گاهی ترك نموده است .

هرك او بنْهاد ناخوش سُنَّتی سوی او نفرین رود هر ساعتی

ب ۷۴۳

ناظراست بمضمون حدیث: مَنْ سَنَّ فِی الاِسْلامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِها بَعْدَهُ کُتِبَ لَهُ مِثْلُ اَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِها وَلا یَنْقُصُ مِنْ اُجورِهِمْ شَیْئٌ وَمَنْ سَنَّ فِی الاِسْلامِ سُنَّةً سَیِّئَةً فَعُمِلَ بِها بَعْدَهُ کُتِبَ عَلَیْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِها وَلا یُنْقَصُ مِنْ اَوْزارِهِمْ شَیْئٌ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۵ .

تا قیامت هرك جنس آن بَدان در وجود آید بود رُویش بدان
رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می رود تا نفخ صور

ب ۷۴۵، ۷۴۶

رَگْ رَگْ : رشتهٔ آب بهمراه رشتهٔ دیگر ، رگ آب : زه کوچك آب در قنات که بسر چشمه و کُلاه آب (در اصطلاح مقنّیان) می رسد ومقنّی همان رشته را می گیرد تا بمنبع برسد ، زه آب بنحو کلّی خواه در قنات یا زمین آب خیز ، مجازاً ، حق و باطل .

نَفْخِ صور : دمیدن اسرافیل درصور و کرنای که علامت رستخیز است ومردگان بدان آواز زنده می شوند واز گور برمی خیزند . مأخوذ است از آیهٔ شریفه: وَنُفِخَ فِی الصّورِ فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً . (الکهف ۹۹) ونظائر آن .

حق و باطل وصفات واصول نیك و بد پهلو بپهلو و برابر هم درجهان موجود وجاری است امّا اهل حق بسوی حق و اهل باطل به باطل می روند ونیکان ازسنّتها و آیینهای نیك و بدان از روشها و کیشهای نکوهیده پیروی می کنند زیرا هریك

بسوی جنس خود می‌شتابندو جذب جنسیّت همچنانکه میان انسانی با انسان دیگر وجود دارد ما بین انسان ومعانی واوصاف هم موجود است فی المثل یکی شاهنامهٔ فردوسی را می‌خواند و شجاعت ودلاوری می‌آموزد وآنچه به‌آیین و ساز جنگ ارتباط دارد می‌پسندد و از بر می‌کند و دیگری نصایح و پندهای حکیمانهٔ آنرا برمی‌گزینند و برآنگونه سخن آفرین می‌گوید زیرا انتخاب هر کس مناسب ذوق و سلیقه وصورت نفسانی اوست وآن کشش درونی درین انتخاب ظاهر وممثّل می‌شود. ومی‌توانیم بگوییم که حق و باطل مانند رگ آب شیرین وشور که از زمین می‌زهد درهر باطنی موجوداست بدان جهت که هرانسان مرکّب ازجهت وجوب وامکان وعوامل کمال ونقص است واین سنّتی است الٰهی که تاقیامت پایدارمی‌ماند.

نیکوانرا هست میراث از خوش آب — آن چه میراثست اَوْرَثْنَا الْکِتاب

ب ۷۴۷

اشاره است به‌آیهٔ شریفه: ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتابَ الَّذینَ اصْطَفَیْنا مِنْ عِبادِنا. (فاطر، آیهٔ ۳۲) که بگفتهٔ مفسّرین مقصود ازکتاب، قرآن یا مطلق کتب سماوی است ووراثت بمعنی رسیدن حکم است به بندگان گزیدهٔ حق ویا انتقال آن ازامم پیشین به‌امّت حضرت رسول اکرم (ص) وصوفیان می‌گویند که استحقاق وراثت مبتنی است براین که وارث قرابت نسبی یا سببی با میراث گذارداشته باشد وازاین اصل نتیجه می‌گیرند که مردان حق و اولیا فرزندان و پیوستگان روحانی ومعنوی پیغمبران اندواین میراث، معرفت واحکام الهی است که صورت آن قرآن ودیگر کتب آسمانی است واین وراثت، استحقاق و شایستگی مظهریّت و تحمّل بار امانت معرفت است ، مولانا نیز بمعنی اخیر توجّه دارد چنانکه ابیات بعد ، این احتمال را تأیید می‌کند و بنابراین، بیت مذکور را بدین صورت می‌توان توجیه کرد که مردم نیک و صالحا ازآب شیرین حکمت انبیا و معرفت الٰهی ارث می‌برند و این وراثت بمناسبت جنسیّت و اتّصال معنوی

است که با پیغمبران دارند و در حقیقت فرزند جان آنها هستند و همین معنی مستفاد است از آیهٔ شریفه: ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتابَ الخ. جع: تبیان شیخ طوسی، طبع ایران، ج۲، ص ۴۷۲؛ تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۴۶؛ لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، بیان السعادة، چاپ ایران، ج۲، ص۱۶۱.

شد نیاز طالبان ار بنگری — شعلها از گوهر پیغمبری
شعلها با گوهران گردان بود — شعله آن جانب رود هم کآن بود
نور روزن گرد خانه می دود — زآنک خور برجی به برجی می‌رود

ب ۷۴۸ - ۷۵۰

نیاز: حاجت و فقر، حسّ احتیاج شدید نسبت بامری مطلوب و محبوب، قول و یا عملی حاکی از حاجت شدید و درد طلب و بدین معنی مقابل: ناز است و آن حرکات و اشاراتی است حاکی از بی‌نیازی و استغنا، هدیه و تحفه که سالک برای شیخ می‌برد.

بُرج: در اصطلاح منجّمان قسمتی است از فلک محصور میان دو نیمه از دو دائره از شش دائرهٔ بزرگ بر فلک البروج. (کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: برج.)

می‌خواهد بگوید که این سوز و درد طلب که در جان طالبان حقیقت زبانه می‌زند شعلهٔ آتشی است که از جان پیغمبران مشتعل شده است زیرا آنان که طالب‌اند با حقیقت نبوّت پیوسته‌اند واصل طلب و خداجوئی و پژوهش حقّ پیغمبران بوده‌اند که پیوسته روی در خدا آورده و بزاری و ابتهال تمام جویای وصول و لقای وی بوده‌اند آنگاه می‌گویند که اگرما آتش را برگیریم شعله و زبانهٔ آتش در پی آن گردان می‌شود و یا نور خورشید محلّ خود را تغییر می‌دهد از آن جهت که آفتاب بر فلک گردانست و از برجی ببرجی دیگر می‌رود همچنین طالبان و

خواستاران جمال لم یزلی دست درفتراك انبیا زده‌اند و بر پی ایشان می‌روند و این پیروی، نمودگارجنسیّت وخویشاوندی معنوی‌است.

هرکرا با اختری پیوستگیست   مرورا با اخترِ خود هم تگیست
طالعش گر زُهره باشد درطرب   میْلِ کُلّی دارد و عشق وطلب
ور بود مرّیخی خون ریز خو   جنگ‌وبُهتان‌وخصومت‌جویداو

ب ۷۵۳-۷۵۱

هم تگی: شرکت با چیزی دردویدن؛ هم‌گامی، مجازاً: مناسبت.

طالع: جزویست از منطقة البروج که دروقت مفروض برافق شرقی باشد یعنی برطرف شرقی افق حقیقی پس اگرآن وقت زمان ولادت شخصی بودآنرا طالع آن شخص گویند واگردراوّل سال‌شمسی بودآنرا طالع سال گویند واگروقتی دیگربودآنرا بآن وقت اضافه کنند (شرح بیست باب از ملاّ مظفّر گنابادی).

بعقیدهٔ منجّمان پیشین‌هریک از ستارگان‌برخویی وحالتی‌وبرجماعتی‌ازمردم و بویها وطعمها ورنگها واماکن دلالت دارد واین اموررا «منسوبات کواکب» می‌نامند‌مثلاً زهره دلالت‌دارد‌برنیک خوئی‌وخوش منشی وگشاده روئی‌وطیبت‌و عشق و شهوت ورزیدن ودوست داشتن سرود و لهو و بازی. مرّیخ دلالت‌دارد برآشفتگی رای وجاهلی ومتهوّری و بدی و سبکی ونا باکی و دلیری و لجوجی و خصومت وجنگ و دروغ و غمّازی وغضب وفتنه توختن. مولانا درین ابیات مثالی ازارتباط مردم باکواکب طالع خود بیان می‌کند وآنرا برجذب جنسیّت دلیل می‌آورد. برای‌اطّلاع ازعقایدمنجّمین درمنسوبات کواکب، جع: التفهیم، طبع طهران، ص۳۹۲-۳۶۷، نفائس الفنون، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۴۲.

اخترانند از ورایِ اختران   که احتراق‌ونَحْس نبوداندرآن
سایران در آسمانهایِ دگر   غیرِ این هفت آسمانِ مُشْتَهَر
راسخان در تابِ انوارِ خدا   نی بهم پیوسته نی از هم جدا

هرکِ باشد طالعِ او آن نجوم نفسِ او کُفّار سوزد در رُجوم
خشمِ مرّیخی نباشد خشمِ او مُنْقَلِبْ رَوْ غالب ومغلوب‌خو

ب ۷۵۸ - ۷۵٤

اِحتِراق : قران آفتاب با یکی ازخمسهٔ متحیّره (زحل ، مشتری ، مرّیخ ، زهره ، عطارد.) (شرح بیست باب ازملاّ مظفّر گنابادی) نیز ، جع: ب۶۶.

مُشْتَهَر : دارای شهرت ، نامور ، اسم فاعل است از اشتهار که مطابق تلفّظ پارسیان در بعضی از صیغ اسم فاعل، بفتح حرف ما قبل آخر بکار رفته است. نظیر: کافَر ، مجاوَر:

دنیا خطر ندارد یک ذرّه سوی خدای داور بج یاور
نزدیک او اگر خطرش هستی یک شربت آب کی خوردی کافر

دیوان ناصرخسرو ، ص ۱٤۸

شبی مشک رنگ و درازو مجاور چو زلفین و میعاد هجران دلبر

همان مأخذ ، ص ۱٤۹

رُجوم : جمع رَجْم بمعنی راندن و پرتاب کردن سنگ . مستفاد است از آیهٔ شریفه : وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِمَصابیحَ وَجَعَلْناها رُجوماً لِلشَّیاطین . (الملک ، آیهٔ ۵) .

مُنْقَلِبْ رَو: بازگردنده بعقب ، وارونه رو ، کژ رو ، مجازاً ، روی در انحطاط دارنده. واین تعبیر مناسبتی با اصطلاح منجّمین ندارد که اوّلین برج هر فصل را « مُنْقَلِب » می‌نامند ، ممکن است ناظر باشد به اصطلاح « راجع ، عاکس » درصفت خمسهٔ متحیّره . التفهیم ، طبع طهران ، ص ۷۸ .

این اختران عبارت‌اند ازجانهای اولیا ومردان حق وآسمانها ، مراتب ظهور آنهاست که دراین افلاک ظاهر می‌شوند ودر انوار الٰهی مستغرق‌اند وکافران را بنور خود می‌سوزند وخشم ایشان برای خدا و درراه اجرای حق و عدالت است

و از سر هوای نفس نیست و مانند غضب وحمیّت پهلوانان میدان حسّ، سبب پستی و بازگشت بدرجات نازلهٔ اخلاق زشت نمی‌شود که بظاهر قوی و غالب در نظر می‌آیند و در واقع مغلوب هوی و آرزوهای خویش‌اند ؛ آسمانها و آفتاب غیب را مولانا بار دیگر درمثنوی مطرح کرده است . ج ۱ ، ب ۲۰۳۵ ببعد . در بارهٔ تفاوت گله و خشم مردان خدا با گله و خشم دیگران . جع : مثنوی ، ج ٤ : ب ۷۷۵ ببعد .

و بعضی ازشارحان مثنوی گفته‌اند که مراد از اختران ، اولیای کُمَّل‌اند وآسمانها ، دوائرعروج ونزول آنهاست و یاآنکه اختران ، اسماء وصفات الٰهیّه‌اند و هفت آسمان ، مراتب ظهور حق است از وحدت و عالم عقول و نفوس ناطقه و نفوس منطبعه ومثال مقیّد و مطلق و اعیان موجودات که مجموعاً هفت است. شرح ولی محمّد اکبرآبادی .

نورِ غالب ایمن از نقص و غَسَق   در میانِ اِصْبَعَیْنِ نورِ حق

ب ۷۵۹

غَسَق : تاریکی شدید .

اِصْبَعَیْن : تثنیهٔ اِصْبَع است بمعنی انگشت . این تعبیر مأخوذ است از حدیث : اِنَّ قُلوبَ بَنی‌آدَمَ کُلَّها بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصابِعِ الرَّحْمٰنِ کَقَلْبٍ واحِدٍ یُصَرِّفُهُ حَیْثُ یَشاءُ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ٦ .

جان انبیا و اولیا را بنور تشبیه می‌کند بلحاظ آنکه مایهٔ معرفت وهدایت می‌بخشد و مردم در تاب آن نور ، راه خدا را باز می‌جویند وآن نوری است که تاریکی بر آن غلبه نمی‌کند و هرگز بکمی نمی‌گراید و ایمن‌است از کاست وتیرگی وغالب است برظلمت درون ولی این‌نور درعین غالبیّت ، مغلوب تصرّف حق است و در خدا فانی است و هرچه می‌کند باشارت حق می‌کند ، این نکته را از

روی تشبیه بچیزی که میان دو انگشت قرار گیرد بیان فرموده است . شارحان مثنوی « اِصْبَعَیْن » را بصفات جلال و جمال تفسیر کرده‌اند و آن نیز بی مورد نیست .

حق فشاند آن نور را بر جانها — مُقْبِلان برداشته دامانها
و آن نِثارِ نور را او یافته — روی از غیرِ خدا برتافته
هر کرا دامانِ عشقی نابُده — زآن نِثارِ نور بی بهره شده

ب ۷۶۲ - ۷۶۰

مُقْبِل : نیک بخت .

اشاره است به حدیث : اِنَّ اللهَ تَعالیٰ خَلَقَ خَلْقَهُ فی ظُلْمَةٍ فَاَلْقیٰ عَلَیْهِمْ مِنْ نورِهِ فَمَنْ اَصابَهُ مِنْ ذٰلِکَ النّورِ اهْتَدیٰ وَمَنْ اَخْطَأَهُ ضَلَّ . احادیث مثنوی ؛ انتشارات دانشگاه طهران ؛ ص ۶ .

مقصود آنست که فیض حق پیوسته ودائم است ولی شرط یافتن آن ؛ طلب وعشق است وکسی که عشق وطلبی ندارد و خود را مستعدّ انوار فیض نمی‌کند بی بهره می‌ماند درست و راست مانند کسی که در زیر درخت میوه‌دار باشد و باغبان شاخه‌های درخت را می‌تکاند و میوه بزیر می‌افشاند ؛ این‌چنین کس اگر دامن خود را بزیر شاخ گیرد میوه در دامنش می‌ریزد و با دامنی پُر از باغ بیرون می‌رود و اگر کاهلی کند و دامن برنگیرد با دست و دامن تهی از باغ خارج می‌شود ، این سخن ما را متنبّه می‌سازد که نباید بامید دوام فیض در گوشه‌ای بنشینیم ودست از طلب وکار بکشیم زیرا تا عشق که سرمایهٔ کامیابی است از درون ما سر نزند از فیض حق بهره‌ور نخواهیم شد . این ابیات بمنزلهٔ توضیح و بیان و تعریف نور حق و کیفیّت وصول آن بجان طالبان است .

جُزْوها را رویها سوی کُلست — بلبلان را عشق بازی با گُلست

ب ۷۶۳

حکما می‌گفتند که میل طبیعی میان اجزاء عناصر و مراکز آنها وجود دارد و بدین‌جهت سنگ را که بهوا پرتاب می‌کنیم بزمین باز می‌آید و آب که تبخیر می‌شود بهوا بالامی‌رود و براین‌اصل مبتنی‌است جملهٔ معروف : اَلْجزْءُ یَمیلُ اِلیَ الْکُلِّ . مولانا این قاعده را برای تأیید جذب جنسیّت آورده است ، مصراع دوّم تعبیری شاعرانه است .

گاو را رنگ از برون و مرد را — از درون جُو رنگِ سرخ وزرد را
رنگهای نیکْ از خُمِّ صفاست — رنگِ زشتان از سیاهآبهٔ جفاست
صِبْغَةَ الله نامِ آن رنگِ لطیف — لَعْنَةُ الله بوی آن رنگِ کثیف

ب ۷٦٦ - ۷٦٤

سیاه آبه : آبی آمیخته بلای و لژن ، آبی که بوسیلهٔ کندن جوئی دراز از باتلاق و ا ُلنگها جاری می‌کنند و آن‌آب معمولا گوارا نیست . درحدود کرج آنرا سیاه‌آب می‌گویند .

صِبْغَةَ الله : مقتبس است از آیهٔ شریفه : صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً . (البقرة ، آیهٔ ۱۳۸) که مفسّرین آنرا به توحید و اسلام و دین خدا و فطرت وحجّت خدا تفسیر کرده‌اند و صوفیان می‌گویند که آن رنگ بی‌رنگی است یعنی عدم تقیّد نسبت بعادات و تلقینات که مصنوع بشر است و نهادهٔ حق نیست و در مرتبهٔ اشباح ؛ این رنگ آثار توفیق و در مرتبهٔ ارواح وسرائر ؛ انوار تحقیق‌است . جع : لطائف‌الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۳۸۲ ، ۳۸۷ ، تفسیرامام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۷۵۳ - ۷۵۲ بیان‌السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۸۱ .

بعقیدهٔ مولانا قیمت و امتیاز انسان بصفات و اخلاق نیک و دوری از قید و تعصّب است و نژاد وگوهر و خون و رنگ سفید یا سیاه موجب امتیاز

او نمی‌شود و این‌امور که زادهٔ اقلیم و محیط و نیز غیراختیاری است نباید مردم را از یکدیگرجدا سازد وتفاوتی درحقوق بوجودآورد ، این‌مطلب را بصراحت درمثنوی ج ۱ ، ب ۲۸۹٤ ببعد بیان فرموده است و ما درآن باره سخن‌خواهیم گفت ، مولانا قرنها پیش از مردم امروزین الغای امتیازات نژادی را عنوان کرده و براین امتیازات ریشخند زده است . این‌ابیات نیز ناظر بهمین است که اگر حیوانات را از روی رنگک می‌شناسیم و ارزش‌می‌دهیم ، بشررا با آنهانباید قیاس کنیم زیرا تمایز و تفاضل افراد بشرباموور معنوی است ازقبیل اعتقاد پاك و اخلاق نیک و بیرنگی که صفت خدائی است نه قد و قامت ورنگک پوست .

آن جهود سگک ببین چه رای کرد پهلوی آتش بتی بر پای کرد

ب ۷٦۹

یهود خدا پرست‌اند و هرگز بت پرست نبوده‌اند ولی در قصهٔ اصحاب ـ الاخدود اختلاف است که آنها را یهود در آتش افکندند و یا آنکه پادشاهی بت پرست بود که ایشان را بآتش می‌سوزانید تا از دین خود که یکتا پرستی بود مگر بازگردند چنانکه بعضی گفته‌اند که اصحاب‌الاخدود عیسوی بوده‌اند و بعضی روایت کرده‌اند که‌آنها دسته‌ای ازمجوس بوده‌اند . ظاهراً مولانا روایات را بهم‌آمیخته‌و بپادشاه یهود نسبت‌داده است که پهلوی‌آتش بتی‌نهاد وعیسویان را بپرستش آن دعوت‌کرد . برای اطّلاع از اقوال مفسّرین در بارهٔ اصحاب الاخدود ، رجوع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ص ۷٤ ـ ۷۲ .

چون سزای این‌بت نفس او نداد از بت نفسش بتی دیگر بزاد

مادر بتها بت نفس شماست زآنک‌آن‌بت‌مارواین‌بت‌اژدهاست

آهن و سنگست نفس‌و بت شرار آن شرار از آب می گیرد قرار

سنگک وآهن‌زآب کی‌ساکن شود آدمی با این دو کی ایمن بود

ب ۷۷۱ ـ ۷۷٤

غریزهٔ حبّ ذات و خود خواهی قوی ترین غرائز انسانی است و همین غریزه در همهٔ غرائز و آرزوها و شهوات پنهان و آشکار وجود دارد و حقیقت امر آنست که انسان هرچیزی را که می‌خواهد بحکم این غریزه می‌خواهد، اگر مال است برای آن مطلوب است که وسیله‌ای است برای رسیدن بزندگی خوشتر و بهتر و اگر شهوت جنسی است برای نیل لذّتی است که این غریزه، خوشی و التذاذ خود را درآن یافته است و حبّ جاه و ریاست طلبی خود ظهور بی پرده و آشکار این غریزهٔ ثابت و ریشه دار است ؛ غضب و خشم و حسد و بخل و دیگر غرائز ناپسند نیز از آن سرچشمه می‌گیرد زیرا دفع مضرّت بهرصورت که باشد خواه بشکل کینه جوئی و بد سگالی یا نگهداری مال و منع حقوق دیگران درنتیجه برای حفظ منفعتی است که بخود انسان بازمی‌گردد و اگر نیک بنگریم آدمی خود را دوست می‌دارد و هرکس یا چیزی را که بدان عشق می‌ورزد برای آنست که عکس امید و آرزوی خود و منفعت خویش را بر آن چیز یا در آن کس یافته است پس محبوبیّت و مطلوبیّت اشخاص و اشیا، سایه و انعکاس غریزهٔ حبّ ذات است و اگر آدمی در دفاع از حقوق و یا حفظ منافع دیگران می‌کوشد از آن‌جهت است که آنها را عاید بخود می‌پندارد و بنا براین می‌توان گفت که محبوبیّت و مطلوبیّت، نوعی‌ازانبساط وگسترش حبّ ذات و خود-خواهی است و چون این غریزه بنحو مؤکّد و شدید بامری تعلّق گیرد تمام همّت وارادهٔ انسان بدان امرمتوجّه می‌گردد وآن را برهمه چیز رجحان می‌دهد وگاه نسبت بدان خشوع و فروتنی از حد می‌گذراند و پرستش آغاز می‌کند، با نظر دقیق خدا پرستی عامّهٔ مردم نیز خود پرستی است بدان سبب که خدارا برای حفظ منافع و رسیدن به‌آمال وآرزوها و یا دفع مضرّت و زیانهای‌مادّی و معنوی (واقعی و خیالی) می‌پرستند و پرستش آنها در حکم معاوضه و تجارت است و هم از آغاز، بشرخدایان را بتصوّر جلب منفعت ودفع ضرر پرستیده

و خدایان متعدّد فرض کرده است پس می‌توانیم بگوییم که معبود اصلی و بت حقیقی نفس و خودی انسان است ولی این بت بحکم مقدّماتی که بیان کردیم بت‌آرای و بتگر نیز هست و مادر همهٔ بتهاست که ما آنها را می‌پرستیم و اوست که هر آن، چیزی را در چشم ما می‌آراید و بپرستش آن وا می‌دارد و از اینرو مولانا می‌فرماید که چون پادشاه جهود نفس را نکشته و بسزای خود نرسانیده بود از بت نفس که معبود راستین وی بود بت دیگر پدید آمد و سپس نفس را بسنگ و آهن که درگذشته وسیلهٔ آتش افروختن بوده و بتان شهوات و آرزو را بجرقّه و شرار آتش تشبیه کرده است تا ما متوجّه شویم که مادّهٔ فساد اصلی نفس و خودخواهی است و درصدد علاج و چاره برآییم: این مضمون را مولانا بصورت دیگر در دفتر دوم مصرح فرموده است. مثنوی، ج ۲، ب ۷۷۶ ببعد. باحتمال قوی این ابیات تفسیر و توضیح این آیهٔ شریفه است: اَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواهُ. (الفرقان، آیهٔ ۴۳).

بت سیاه‌آبه است در کوزه نهان — نفس مر آبِ سیه را چشمه دان

آن بتِ منحوت چون سیلِ سیاه — نفسِ بتگر چشمهٔ بر شاه راه

صد سبو را بشکند یک پاره سنگ — وآبْ چشمه می‌زهاند بی‌درنگ

بت شکستن سهل باشد نیک سهل — سهل دیدن نفس را جهْلست جهل

ب ۷۷۵ - ۷۷۸

مَنْحوت: تراشیده، اسم مفعول از نَحْت بمعنی تراشیدن. مستفاد است از آیهٔ شریفه: اَتَعْبُدونَ ما تَنْحِتونَ. (الصّافّات، آیهٔ ۹۵).

زهانیدن: زاییدن، روان و جاری کردن، درین جمله «آب» مفعول و «چشمه» فاعل و مسندٌ الیه است.

مثال دیگراست برای آنکه خودخواهی اصل پرستش بتان آرزو و آمال است ونفس، بت بزرگ و پُربیخ و ریشه ونامحدود وصورت آرزو، بت کوچک ومحدود است وقطع تعلّق ازاین شهوات بتنهایی تا آنگاه که نفس بتگر برکاراست

چندان سود بخش نیست بجهت آنکه می‌توان دلبستگی را از مطلوب خاصّی بُرید چنانکه آرزوهای آدمی باختلاف احوال صورت خود را عوض می‌کنند ولی تا نفس رام نشود اصل و ریشهٔ تعلّق پایدار است و مطلوبی دیگر می‌تراشد ، تعبیر « منحوت » بمناسبت آنست که این بتها را انسان خود می‌تراشد و می‌سازد و بدین جهت خدایان و بتهای او دراحوال مختلف ومراحل عمر بصورتهای گوناگون جلوه‌گر می‌شوند و نقش ثابتی ندارند .

صورتِ نفس ار بجویی ای پسر قصّهٔ دوزخ بخوان با هفت در

ب ۷۷۹

ناظراست بمضمون آیهٔ شریفه: وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ اَجْمَعِینَ . لَهٰا سَبْعَةُ اَبْوابٍ لِکُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسومٌ . (الحجر ،آیهٔ ۴۳ ، ۴۴) که آنرا مفسّرین بهفت طبقهٔ جهنم و یا هفت قسمت از مرکز آن تفسیر کرده و نام آنها را آورده‌اند و بعضی آنرا عبارت از هفت خلق زشت و پست (حرص ، شرّه ، حِقْد ، حسد ، غضب ، شهوت ، کبر) دانسته‌اند و بعضی آنرا به حواس پنجگانهٔ ، ظاهر و وهم وخیال تأویل نموده‌اندوسلطانعلی‌شاه گنابادی آنهارا عبارت می‌داند از : هیولای اُولیٰ ، امتداد جسمانی (جسم تعلیمی) طبع عنصری ، مادّهٔ جمادی ، مادّهٔ نباتی ، مادّهٔ حیوانی ، مادّهٔ انسانی . که طبقات هفت‌گانهٔ زمین‌اند . و بحرالعلوم درشرح خود برمثنوی می‌گوید که هفت اعضای انسانی است بدینگونه : دهان ،آلت تناسل، دست ، پای ، چشم ،گوش ، قلب صنوبری . جع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع ایران ، ج۳ ، ص ۲۴۱ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج۵، ص ۴۰۲ تفسیرنیشابوری ، طبع ایران ، ج ۲، ص ۴۰۰ ، بیان‌السعادة ، طبع ایران : ج ۱،ص۴۰۴ ، شرح بحرالعلوم ، چاپ هندوستان ، ج ۱ ، ص ۵۹ .

مقصود مولانا آنست که دوزخ تجسّم نفس و احوال اوست و همچنانکه دوزخ‌را درها و درکات متعدّد است نفس را هم شؤون و اطوار مختلف است

و هردم بشکلی و صورتی در می‌آید و برای آنکه این درها بسته شود چاره‌ای جز کشتن نفس از طریق ریاضت و متابعت انبیا و اولیا وجود ندارد، این نکته را در ابیات بعد توضیح می‌فرماید.

دست را اندر اَحَد و احمد بزن ای برادر وارَه از بوجَهْلِ تن

ب ۷۸۲

ابوجهل: عمروبن هشام‌بن المغیرة المخزومی است از دشمنان و منکران سرسخت اسلام وحضرت رسول اکرم (ص) که در وقعهٔ بدر کبریٰ، سال دوم هجرت بقتل رسید، عموی او ولیدبن المغیرة المخزومی از حکّام و قضاة عرب ملقّب به «العدل» نیز بااسلام سخت مخالفت می‌ورزید و او مانوی بود، ابوجهل کنیه‌ای است که مسلمانان عمروبن هشام را بدان می‌خواندند وقریش اورا ابوالحکم می‌گفتند. سیرهٔ ابن‌هشام، طبع مصر، ج۲، ص۳۵۸، ۳۸۹، ۳۹۸ المُحبَّر، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۶۷؛ ۱۶۰؛ ۱۳۲.

اندر آ و آب بین آتش مثال از جهانی کآتشست آبش مثال

ب ۷۸۲

مرگ و شهادت در راه حق را تمثیل کرده است به آبی در صورت آتش و زندگانی حسّی و عالم مادّی را به آتشی درشکل آب ازآن جهت که ظاهر شهادت مرگ و حقیقت آن، حیات جاوید است و صورت زندگانی حسّی و جهان مادّی، خوش وحقیقت آن، ناخوشی وآلام است.

این تمثیل را مولانا بصورت حکایت و بنحو مفصّل‌تری در دفتر پنجم (ب ۴۲۰ ببعد) می‌آورد وآن مأخوذ است ازاحادیث مربوط بظهور دجّال، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۴۹. نیز، ب۳۷۳

مرگ می‌دیدم گهِ زادن ز تو سخت خوفم بود افتادن ز تو

چون بزادم رَستم از زندانِ تنگ درجهانی خوش‌هوای خوب رنگ

من جهان را چون رَحِم دیدم کنون   چون درین آتش بدیدم این سکون

اندرین آتش بدیدم عالمی   ذرّه ذرّه اندرو عیسی دمی

ب ۷۹۱ - ۷۹٤

عیسی دم : صفت ترکیبی است یعنی از حیث تأثیر نفس مانند عیسی ، زیرا او بتأثیر تَنَفّس ، مردگان را زندگی می‌بخشید و بیماریهای سخت را علاج می‌نمود .

مقایسه می‌کند مرگ را که ولادت در جهانی دیگر است بزادن طفل از زهدان مادر از آن جهت که جنین بوسیلهٔ زادن از تنگنای رحم خلاص می‌شود و آدمی نیز بوقت مرگ از عالم حسّ که زندانی تنگ است نجات می‌یابد و بنابراین، عالم حسّ مانند رحم است و مرگ سبب رهائی و آزادی است برای آنکه در عالم غیب تنگی و سختی وجود ندارد و آسایش درآسایش است . این مضمون را بتفصیل در دفتر سوم ملاحظه کنید . ب ۳۵۱۷ ببعد . تمثیل عالم برحم و مرگ بزادن ، نیز همان دفتر ، ب ۳۵۵۵ ببعد .

تنگ جهانِ نیست شکلِ هست ذات   و آن جهانِ هست شکلِ بی ثبات

ب ۷۹۵

جهان غیب محسوس نیست و بسیاری از مردم در وجود آن شکّ دارند ولی در واقع موجود است و جهان حسّ ظهور آن عالم است و مدد بقا از آن جهان می‌گیرد پس بظاهر معدوم و درحقیقت موجود است و جهان حسّ از آن جهت که بحواس ظاهر ادراک می‌کنند موجود می‌نماید ولی وجود آن سایه و فرع وجود عالم غیبی است و در معرض فنا و زوال است و پیوسته تغیّر می‌پذیرد و براین فرض نُمودِ جهان غیب است ودرحقیقت موصوف به نیستی است . این مضمون در ذیل : بیت ۶۰۱ نیز گذشت .

اندر آید ای مسلمانان همه — غیرِ عَذْبِ دین عذابست آن همه

ب ۸۰۱

مُسلمان : درین بیت یعنی مؤمن وقائل بتوحید و یا کسی که حکم الـهی را منقاد است استعمال شده و معنی خاص و متداول آن (پیروان دین اسلام) مقصود نیست چنانکه « مسلمون » بهمین معنی است در آیهٔ شریفه : وَ وَصّیٰ بِهٰا اِبْراهیمُ بَنیهِ وَ یَعْقوبُ یا بَنِیَّ اِنَّ اللهَ اصْطَفیٰ لَکُمُ الدّینَ فَلاتَموتُنَّ اِلّا وَ اَنْتُمْ مُسْلِمونَ . (البقرة ،آیهٔ ۱۳۲ ؛ نیز آیهٔ ۱۳۳ ، ۱۳٦) و (آل عمران : آیهٔ ۵۲) .

بی مُوَکَّل بی کَشِش از عشقِ دوست — زآنک شیرین کردنِ هر تلخ از وست

ب ۸۰۵

مُوَکَّل : گماشتهٔ دیوان ، مأمور اجرای حکم دیوانی .

کَشِش : اسم مصدر است از کشیدن بمعنی عامّ و متداول آن نه بمعنی عرفانی و جذب درونی . عشق مشکلات را آسان و تلخیها را بشیرینی بدل می کند و این واضح است و شاید مقصود این باشد که دوست یعنی خدا مصائب و تلخیها را سهل و شیرین می سازد و براین امر قادر است .

تا چنان شد کان عوانان خلق را — منع می کردند کآتش در میا

ب ۸۰٦

عَوان : سرهنگ دیوان و مأمور اجرای دیوان قضا و حِسْبَت . وآن باحتمال قوی مخفّف اعوان است بمعنی یاران که اصطلاحاً اطلاق میشده است برمأمور اجرای حکم دیوان و لفظ « اعوان » بدین معنی در متون عربی بکار- می رفته و پارسیان حرف اوّل را حذف کرده‌اند برقیاس : شِکال ، مخفّف اشکال و عرابی مخفّف اعرابی وسپس آنرا برعوانان و نیز اَعْوِنه جمع بسته‌اند ،برای تفصیل بیشتر ، جع : معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ٤ ، ص ۳۲۰ .

آن دهان کژ کرد و از تَسْخُر بخواند　　مر محمّد را دهانش کژ بماند

ب ۸۱۲

تَسْخُر : مخفّف تَسَخُّر است (بتشدید را) که درعربی معنی استهزا و مسخره کردن می‌دهد . مطابق روایت غزّالی که ما درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰) نقل کرده‌ایم این پلیدک حَکَم بن ابی‌العاص بن اُمیّه عموی عثمان بن عفّان خلیفهٔ سوم و پدر مروان خلیفهٔ اموی بود ؛ بلاذری این قصّه را مفصّل‌تر آورده است بدینگونه : اِنَّ الْحَکَمَ بْنَ اَبِی الْعاصِ بْنِ اُمَیَّةَ عَمَّ عُثْمانِ بْنِ عَفّانِ بْنِ اَبِی الْعاصِ بْنِ اُمَیَّةَ کانَ جارَ الرَّسولِ اللهِ (ص) فِی الْجاهِلِیَّةِ وَ کانَ اَشَدَّ جیرانِهِ اَذیً لَهُ فِی الْاِسْلامِ وَ کانَ مَغْموصاً عَلَیْهِ فی دینِهِ فَکانَ یَمُرُّ خَلْفَ رَسولِ اللهِ فَیَغْمِزُ بِهِ وَ یَحْکیهِ وَ یَخْلِجُ بِاَنْفِهِ وَ فَمِهِ وَ اِذا صَلّیٰ قامَ خَلْفَهُ فَاَشارَ بِاَصابِعِهِ فَبَقِیَ عَلیٰ تَخْلیجِهِ وَ اَصابَتْهُ خَبْلَةٌ . انساب الاشراف ، طبع قدس ، ج ۵ ، ب ۲۷ .

بازآمد کای محمّد عفو کن　　ای ترا اَلْطاف وعِلْمِ مِنْ لَدُن

ب ۸۱۳

عِلْمِ مِنْ لَدُن ، علم لَدُنّی : علمی است که از طریق کشف والهام حاصل شود . مقابل : علم مُکْتَسَب (علم کسبی و آن علمی است که بوسیلهٔ ترتیب مقدّمات فکری و یا ازطریق حواس بدست آید .) و این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً . (الکهف ، آیهٔ ۶۵) جع : تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۵ ، ص ۷۳۸ .

چون خدا خواهد که پردهٔ کس درد　　میلش اندر طعنهٔ پاکان برد

ب ۸۱۵

عیب جویی و طعنه زدن حاکی است از کیفیّت تشخیص انسان نسبت

بامری یا شخصی که او را ناپسند می‌دارد و بنابراین کسی که برمردم پاك و مردان خدا طعنه می‌زند پرده از روی باطن خود برمی‌گیرد و بدنیّتی و سوء تشخیص خود را آشکار می‌سازد و بدنام و رسوا می‌شود نظیر آن : مثنوی ، ج ۵ ، ب ۹ ببعد .

ورخدا خواهد که پوشد عیبِ کس　　　کم زند در عیبِ معیوبان نفس

ب ۸۱۶

عیب جویی صفتی است که آدمی را مبغوض ودشمن روی می‌سازد و مردم را بدشمنی بر می‌انگیزد زیرا هر کسی احتمال می‌دهد که مرد عیب‌جوی معایب و نقائص او را نیز روزی بر زبان آرد و از اینرو عیب‌جویان در معرض آن قرار می‌گیرند که دیگران عیب آنها را جست وجو کنند و در این‌صورت عیب آنهانیز پوشیده نمی‌ماند علاوه برآنکه عیب‌جویی خود صفتی نکوهیده وناپسند است که بالطّبع در اظهار عیب دیگران بظهور می‌رسد .

چون خدا خواهد که مان یاری کند　　　میلِ ما را جانبِ زاری کند

ب ۸۱۷

زاری و تضرّع از دیدن نقص و فقدان کمال منبعث می‌گردد و در واقع حسّ احتیاج است که سبب تضرّع می‌شود و غریزهٔ خویشتن دوستی و خود-خواهی در این حالت انسان را بکوشش در رفع نقص و نیل بکمال وا می‌دارد و غفلت از کمبود فضیلت و یا اعتقاد بوجود آن ، موجب آن است که انسان درصدد تکمیل نفس خود نباشد بنابراین می‌توان گفت کـه دیدن نقص خود و زاری‌کردن بدرگاه خدا اعانتی‌است که حق‌تعالی‌نسبت ببندگان خود می‌کند .

ای‌خُنُک چشمی‌که آن‌گریانِ اوست　　　وی همایون‌دل‌که آن بریانِ اوست

ب ۸۱۸

خُنُک : خوش ، در مورد چشم معنی شادی و سرور نیز می‌دهد مانند :

اَقَرَّ اللهُ عَيْنِي بِكَ و قَرَّتْ عَيْنِي و قُرَّةُ العين (بمعنی فرزند) در زبان عربی بمناسبت آنکه عامه معتقد بوده‌اند که اشکی که از شادی فرو می‌ریزد سرد است و اشکی که از اندوه و غم جاری می‌شود گرم و سوزان است . جع : محیط‌المحیط در ذیل : قرّ .

دراین‌بیت مقصود ، اشکی است‌که‌ازشوق‌لقای خدا ریزان‌باشد بدان‌جهت که شوق‌نتیجهٔ محبّت وعشق است که آن بعقیدهٔ مولانا محرّك اصلی‌عالم وجود و مکمّل نفس سالك است .

آخرِ هر گریه آخِرْ خنده‌ایست   مردِ آخِر بین مبارك بنده‌ایست

ب ۸۱۹

چون گریه و زاری از رؤیت نقص برمی‌خیزد که آن‌آدمی را بطلب کمال می‌کشاند بنابراین‌عاقبت آن ، مسرّت وشادمانی است‌که ازحصول‌مُراد بدست می‌آید علاوه برآنکه احوال و شؤون حیات هیچیك پایدار نیست و خوشی و سختی متعاقب یکدیگر در می‌رسد و پایان رنج بناچار راحت است و این مطلبی است که مولانا بازهم بدان اشاره می‌کند (مثنوی ج ۳ ، ب ۲۷۶۲ ببعد) .

مصراع دوم اشاره است بفایده وثمرهٔ عاقبت بینی در هرامری‌که نتیجهٔ آن فریب ناخوردن و زیان نادیدن است زیرا نظر داشتن برعاقبت و پایان‌کار اثر و زادهٔ عقل سلیم و غالب ناشدن هویٰ و شهوت است و هرکه بمدد عقل سلیم در امور نظرکند و آنها را بمیزان خرد بسنجد هرگز در معرض زیان و هلاك واقع نمی‌شود .

باش چون دولاب نالانْ چشم‌تَر   تا ز صَحْنِ جانَت برروید خَضَر

ب ۸۲۱

دولاب : چرخی‌است‌که برروی چاه می‌گذارند وآب بوسیلهٔ آن ازچاه برمی‌کشند و آن دو نوع است : یکی‌آنکه از سرچاه حفره‌ای دراز در خاك

می‌کنند که بتدریج بعمق می‌گراید و سرازیر می‌شود و دلوی بزرگ بر چرخ می‌بندند با ریسمانی بلند که یک سر آن در دلو بسته است و سر دیگر آن بر گردن گاوی استوار است و چون گاو از سرازیری ببالا می‌آید دلو بچاه فرو می‌رود و چون گاو بسوی سرازیری می‌رود آن دلو ازچاه بیرون کشیده می‌شود و آب درحوض خردی که در زیر چرخ کنده‌اند فرو می‌ریزد و بسوی اصطرخ جاری می‌گردد .

دوم آنکه دو چاه می‌کنند که از زیر زمین و از سطح آب بیکدیگر پیوسته است و برروی این دو چاه چرخی نصب می‌کنند که کوزه‌های بسیار با ریسمان بهم پیوسته بر روی آن قرار دارد واین ریسمان از هردو چاه می‌گذرد و در درون آن چرخ استوانه‌ای چوبین است که بر سر آن چرخی است با پره‌های چوبین و آن پره‌ها در چرخی که در استوانهٔ دیگر است که آنرا بنحو عمودی نصب می‌کنند قراردارد و برعمود این چرخ چوبی است که بصورت افقی نصب می‌شود وسر آنرا بگردن گاو می‌بندند و برروی این چرخها وگرداگرد آن گنبدی است که گاو از داخل برگرد آن درحرکت است و بدین طریق چرخ عمودی میگردد و چرخ اوّلین را درحرکت می‌آرد و درنتیجه استوانه‌ای که چرخ با کوزه‌ها بر آن قرار دارد در حرکت می‌آید و کوزه‌ها در یکی از آن دو چاه تهی و نگون سرازیر می‌شود و از چاه دیگر پرآب و سربالا کشیده می‌شود و وقتی ببالای چرخ رسید آب درحوضی خرد که زیر چرخ است می‌ریزد و از آنجا دراصطرخ جاری می‌گردد . دولاب خواه بشکل نخستین وخواه بصورت دومین بهنگام حرکت آوازی دارد که از چرخ برمی‌خیزد و پیرامون آن همیشه تر است و از اینرو مولانا آنرا نالان و چشم تر گفته است .

صَحن : فضای درون خانه ، ساحت درون منزل .

خُضَر : جمع خُضْرت بمعنی سبزی .

اشک خواهی رحم کن بر اشک بار رحم خواهی برضعیفان رحم آر

ب ۸۲۲

اشک خواستن، بکنایت، طلب سوز دل و زاری است بدان معنی که در ابیات پیشین گذشت. اشاره است بحدیث: اِنَّما یَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبادِهِ الرُّحَماءَ. اِرْحَمْ مَنْ فی الْاَرْضِ یَرْحَمْکَ مَنْ فی السَّماءِ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷.

چشم بندست این عجب یا هوش بند چون نسوزاند چنین شُعلهٔ بلند

ب ۸۲۷

چشم بند: عمل چشم‌بندی و تردستی و حُقّه بازی، افسونی که بدان چشم مردمان را ببندند، پارچه یا هرچیز که برچشمهای گاو خراس بندند.

هوش بند: عمل بیکار کردن هوش و عقل که مولانا برقیاس چشم بند ساخته است.

گفت آتش من همانم ای شمن اندر آ تا تو ببینی تابِ من

ب ۸۲۹

شَمَن: راهب بودایی، بت پرست، مجازاً پرستنده و دوستدار.

طبعِ من دیگر نگشت و عنصرم تیغِ حقّم هم بدستوری بُرم
بر دَرِ خرگَه سگان ترکمان چاپلوسی کرده پیشِ میهمان
ور بخرگه بگذرد بیگانه رُو حمله بیند از سگان شیرانه او
من ز سگ کم نیستم در بندگی کم ز تُرکی نیست حق درزندگی

ب ۸۳۰ - ۸۳۳

بیگانه رو: کسی که بحسب ظاهر بیگانه در نظر آید، نامأنوس.

مطابق نظر اشعریان وصوفیان جمیع ممکنات بدون واسطه مستند بحق است و هرچه در وجود می‌آید تحت تأثیر قدرت اوست و حق تعالی قادر و مختار است و هیچ چیز بر او واجب نمی‌شود و حوادثی که متعاقب یکدیگر وقوع می‌پذیرد برای آنست که عادت بر آن جاری شده و میانهٔ آنها علاقه‌ای وجود ندارد و

فی المثل سوختن که از آتش بظهور می‌رسد و یا رفع عطش که از خوردن آب حاصل می‌گردد بدان سبب نیست که آتش یا آب بخودی خود می‌سوزاند و یا تشنگی را مرتفع می‌سازد بلکه حق‌تعالی عادت بر این قرار داده است که این نتیجه از آب و آتش بظهور رسد و هرگاه اراده کندآتش وآب این خاصیت را ندارد و ممکن است که چیزی با آتش تماس پیدا کند و نسوزد و یا سوختن بدون تماس با آتش بظهور رسد و معنی اجراء عادت آنست که فعلی از حق بنحو مکرّر حصول یابد خواه بصورت دوام و یا اکثریّت و اگرآن فعل دائماً یا بنحو اکثریّت صادر نشود آن را خارق عادت می‌گویند، مولانا دراین ابیات نظر بدین عقیده دارد و تمثیل آتش بسنگ ترکمان برای آنست که سنگ میان آشنا و بیگانه فرق می‌گذارد و از وی دو فعل مخالف صادر می‌گردد همچنین آتش پیوسته سوزنده نیست چنانکه ابراهیم را نسوزانید و دوست از دشمن بازشناخت زیرا مسخّر فعل و ارادهٔ حق‌تعالیٰ است و سوختن، اثر طبیعی و لازم جدا نشدنی وانفکاك ناپذیر آن نیست. جع: شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۱، ص ۱۵۱.

آتشِ طبعت اگر غمگین کند	**سوزش ازامرِ ملیکِ دین کند**
آتشِ طبعت اگر شادی دهد	**اندرو شادی ملیکِ دین نهد**
چونک غم بینی تو استغفار کن	**غم بامرِ خالق آمد کار کن**
چون بخواهدعینِ غم‌شادی‌شود	**عینِ بندِ پای آزادی شود**
باد وخاك وآب وآتش بنده‌اند	**با من و تومُرده با حق زنده‌اند**

ب ۸۳۸ - ۸۳٤

ملیکِ دین: بکنایت، حق‌تعالیٰ که مالك و خداوند روز جزا وقیامت است. مأخوذ است ازآیهٔ شریفه: مالِكِ یَوْمِ الدّینِ. (الفاتحة، آیهٔ ٤)
ملیک: پادشاه، دین: جزا و پاداش. مترتّب است برعقیدهٔ صوفیان و

اشعریان که هم‌اکنون بشرح باز گفتیم و بنا بر آن غم و شادی که در طبیعت انسان بوجود می‌آید هم تأثیر قدرت و فعل حق است و او می‌تواند که آنچه را موجب شادی است مولّد غم و بالعکس قرار دهد و از عین غم شادی برانگیزد و از صمیم شادی غم پدید آرد زیرا هیچ چیزی بنحو وجوب نتیجهٔ ثابت ندارد و بنابراین، ما بجای آنکه درصدد جست وجوی سبب برآییم باید روی بخدا آوریم و همینکه غمگین شدیم متوجّه شویم که بناچار خطائی مرتکب شده‌ایم و از خدا طلب مغفرت کنیم تا غم و اندوه را برطرف سازد.

و امّا اینکه آب و آتش با حق زنده‌اند بسبب آنست که معیّت حق را اثرهاست و اگر جسم بمعیّت و همراهی روح بزندگی متّصف می‌گردد هیچ عجب نیست که سائر اجسام از تأثیر معیّت حق‌تعالی که سرچشمهٔ حیات است زندگی یابند. این فقره مستفاد است از شرح سبزواری.

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد — هم بامر حق قدم بیرون نهد

آتش و سنگ ستم برهم مزن — کین دو می‌زایند همچون مرد و زن

سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک — تو ببالاتر نگر ای مرد نیک

کین سبب را آن سبب آورد پیش — بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش

ب ۸۴۳ - ۸۴۰

گفتیم که بعقیدهٔ اشعریان احراق آتش بفعل و ارادهٔ حق باز بسته است اکنون بحسب مثال سنگ و چخماق را که وسیلهٔ ظهور آتش است ذکر می‌کند و می‌گوید که آن نیز اگرچه در مرتبهٔ سببیّت مقدّم بر آتش است، بحقیقت واسطهٔ ظهور فعل و قدرت خداست بدان جهت که سنگ و چخماق هم جزو ممکنات‌اند و ممکنات بخود مصدر قدرت و فعل نیستند زیرا امکان، مساوی و همراه فقر و فقد است و این سببیّت را خدا در ممکنات نهاده است چنانکه سنگ و چخماق بچشم ظاهربین، آتش را پدید می‌آرد ولی آنجا دستی هست که

آن دو را برهم می‌زند و آن دست ؛ جزو بدن انسانی است که ارادهٔ نفسانی محرّک اوست پس سلسلهٔ اسباب و علل که بظاهر و بحسب عادت ؛ منشأ آثار محسوب می‌شوند بخود کاری نمی‌کنند و اگر ارادهٔ حق بظهور فعلی تعلّق نگیرد تمام آنها از کار خود باز می‌مانند بعلّت اینکه سببیّت و علیّت آنها قائم بخواست خداست و ازخودشان منبعث نمی‌شود آنگاه بمناسبت سنگ و چخماق متوجّه جزای اعمال می‌گردد و ظلم و ستم را به سنگ و چخماق مثال می‌زند بمناسبت آنکه ازآن آتش می‌جهد و بناچار بر ظلم وستم نیز آثاری در دنیا و آخرت مترتّب می‌گردد . بی‌سبب در بیت اخیر چیزی است که بذات خود سبب نباشد و «بی» بجای «نا» آمده است .

و آن سببها کانبیا را رهبرند　　آن سببها زین سببها برترند

این سبب را آن سبب عامل کند　　باز گاهی بی بر و عاطل کند

این سبب را محرم آمد عقلها　　و آن سبب را محرم آمد انبیا

ب ۸۴۴ - ۸۴۶

توجّه و التفات است از اسباب ظاهری به اسباب غیبی که نخستین از راه حسّ و یا عقل ، ادراک می‌شود وطریق ادراک دومین، کشف است وآنها صفات و اسماء حق و علم و قدرت او هستند که سلسلهٔ علل و اسباب بدانها منتهی می - گردد و در اسباب ظاهری تصرّف می‌کنند بدانگونه که گاه اثر و نتیجه برآنها مترتّب می‌شود وگاهی نیز آنها را بی‌کار می‌کنند چنانکه از تأثیر باز می‌مانند .

این سبب چه بْوَد بتازی گو رَسَن　　اندرین چه این رسن آمد بفن

گردشِ چرخه رسن را علّتست　　چرخه گردان را ندیدن زلّتست

ب ۸۴۷ - ۸۴۸

سَبَب : در لغت ، ریسمان و عُرفاً چیزی که در وصول بمطلوب بدان توسّل جویند ، و در اصطلاح فقها ، راه وصول بحکم است بشرط عدم تأثیر ،

و در تعبیرات حکما مرادف علّت است . جع : تعریفات جرجانی ؛ کلیّات ابوالبقا ؛ کشّاف اصطلاحات‌الفنون در ذیل : سبب .

زَلّت : لغزش .

استدلال است از طریق معنی لغوی بر اینکه اسباب بخود مؤثّر نیستند بدان مناسبت که ریسمان درچاه بوسیلهٔ چرخ فرو می‌رود و ازخود حرکتی ندارد ولی چرخ را هم انسان یا موجود زندهٔ دیگر ازقبیل گاو واسب و شتر درحرکت می‌آورد و براین قیاس ، سلسلهٔ اسباب هم که مانند ریسمان ، وسیلهٔ ظهور آثار و افعال‌است بحق تعالی منتهی می‌شود و تنها مجرای فعل حق هستند .

این رسنهای سببها در جهان هان‌وهان زین چرخ سرگردان‌مدان
تا نمانی صِفْر وسرگردان چوچرخ تا نسوزی‌تو زبی‌مغزی چو مَرْخ

ب ۸۴۹ ، ۸۵۰

صِفْر : تهی و خالی .

مَرْخ : درختی است وحشی و بیابانی که آنرا بپارسی « بید دشتی » می‌گویند و عربان ازچوب آن ، آتش‌زنه می‌ساخته‌اند ؛ طریق‌ساختن‌آن چنین‌است که ازین چوب سبز وتر دو شاخهٔ کوتاه بشکل مسواك می‌بریده‌اند و سریکی‌را تیز می‌تراشیده‌اند و در شاخهٔ دیگر حفره وگودال مانندی می‌کنده‌اند و نوك آن شاخه را درین حفره می‌نهاده‌اند و می‌چرخانیده‌اند و در نتیجه جرقّه‌ای ازین دو چوب بیرون می‌جسته است ، چوب اوّلین « زند » و دومین « زنده » نام داشته است ؛ مرخ را برچوب نر و بقولی برماده نیز اطلاق می‌کرده‌اند ؛ مقابل آن « عَفار » است .

ز آن بر فروز امشب کاندر حصار باشد
او را حصار میرا مَرْخ و عَفار باشد

منوچهری ، دیوان ؛ ص ۲۰

جع: تفسیر کشّاف، طبع مصر، ج ۲، ص۲۵۸؛ تاج‌العروس، مقدّمة‌الادب در ذیل: مرخ.

منجّمین و صابئه معتقد بوده‌اند که حوادث و تغیّراتی که در جهان فرودین و زیر چرخ ماه صورت می‌گیرد منوط است بتأثیر کواکب و افلاك از جهت قرب و بعد و سعد و نحس و نسبت کواکب بایکدیگر و باجهان سفلی؛ برخلاف صوفیان و اشعریان که حوادث را رأساً و بدون واسطه مستند باراده و قدرت حق می‌دانند. مولانا درین ابیات عقیدهٔ منجّمان‌را ردّ می‌کند و می‌گوید فلک خود سرگردان و مسخّر امرخداست. برای تفصیل بیشتر: جع: شرح مواقف طبع آستانه: ج ۳؛ ص ۵۱ ـ ۵۰.

باد آتش می‌خورد از امرِ حق — هردوسرمست آمدند از خمر حق
آبِ حِلْم و آتشِ خشم ای پسر — هم زحق بینی چو بگشایی بصر

ب ۸۵۱ ؛ ۸۵۲

باد آتش را خاموش می‌کند و فرو می‌نشاند و هستی آنرا برهم می‌زند و خاصیتش را از وی می‌گیرد پس آتش مقهور باداست ولی باد نیز مطیع فرمان و بندهٔ قدرت خداست و برین قیاس صفات انسانی که بصورت لطف یا قهر جلوه‌گر می‌شوند و حکم آب و آتش دارند؛ مانند حلم و خشم، آنها نیز بحکم و تصرّف حق ظاهر می‌شوند. نتیجه آنکه احوال بیرونی و درونی و حوادث خارجی و باطنی در دائرهٔ قدرت و امر خدا گردانند و فعل و آثار آنها نیز بایجاد حق تعالی است.

گر نبودی واقف از حق جانِ باد — فرق کی کردی میانِ قومِ عاد

ب ۸۵۳

فَرْق کردن: تمیز دادن، فرق گذاشتن.

عاد: نام قبیله‌ای است از عرب که منقرض شدند و نسل آنها برجای

نماند و از « عرب بائده » شمرده می‌شوند و هود پیغمبر را خدا بسوی آنها فرستاد، این قبیله در روایات اسلامی بقوّت و بزرگی جثّه شهرت یافته‌اند .

هود گِردِ مؤمنان خطّی کشید　　نرم می‌شد باد کانجا می‌رسید
هرکه بیرون بود زآن‌خط جمله‌را　　پاره پاره می‌گُسِست اندر هوا

ب ۸۵۴ ، ۸۵۵

هود : مطابق آنچه در قرآن کریم و روایات اسلامی ذکر می‌شود پیغمبری است که خدا او را بسوی قوم عاد فرستاد و چون بتکذیب وی برخاستند خداوند آنها را ببادی سخت هلاك نمود ، سورهٔ (۱۱) از قرآن کریم بنام هود است .

این ابیات تفسیر و توضیح بیت (۵۸۳) است ، مأخذ این قصّه را می‌توانید در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ ملاحظه فرمایید .

همچنین شَیْبانِ راعی می‌کشید　　گِرد بر گِردِ رمه خطّی پدید
چون بجُمعه می‌شد او وقتِ نماز　　تا نیارد گرگ آنجا تُرك تاز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن　　گوسفندی هم نگشتی ز آن نشان
بادِ حرصِ گرگ وحرصِ گوسفند　　دایرهٔ مردِ خدا را بود بند

ب ۸۵۶ - ۸۵۹

شَیْبانِ راعی : نام یکی از زهّاد است که چوپانی می‌کرد و او را بدین مناسبت « راعی » می‌نامند با محمّدبن ادریس شافعی (متوفّیٰ ۲۰٤) معاصر بود وشافعی دراحوال قلوب بدو مراجعه می‌کرد و پیش وی بدو زانو می‌نشست . شرح حال او را می‌توانید در حلیة‌الاولیا طبع مصر ، ج ۸ ، ص ۳۱۷ وصفة‌ـ الصفوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ٤ ، ص ۳٤۰ - ۳۳۹ ملاحظه کنید ، ابوالقاسم قشیری و غزّالی نیز از وی چند حکایت نقل کرده‌اند . ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه

انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص ٦٦٦، ٧٢٤ ؛ احیاء العلوم ، چاپ مصر : ج ۱ ، ص ١٦ . برای مآخذ این حکایت که مولانا نقل کرده است : جمع : مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١١ .

همچنین بادِ اَجَل با عارفان نرم و خوش همچون نسیمِ یوسفان

ب ۸٦۰

اَجَل : وقت محدود و معیّن درآینده ، در اصطلاح متکلّمین وقتی که علم خدا بمرگ موجود زنده تعلّق گرفته است .

اَجَلِ طبیعی ، اجل مسمّیٰ : مرگی که بسبب فرومردن حرارت غریزی و رطوبت طبیعی روی دهد .

اَجَلِ اِختِرامی : مرگ باسباب اتّفاقی وامراض . کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : اجل .

یوسفان : جمع یوسف بمعنی مجازی یعنی زیبا روی . نظیر رستمان :

بتر از کاهلی ندانم چیز کاهلی کرد رستمان را حیز

حدیقهٔ سنائی

ظاهراً اشاره است به احادیثی که در شیرینی و خوشی مرگ بر مؤمنان وارد است از قبیل : اَلْمَوْتُ رَیْحانَةُ الْمُؤْمِنِ ، اَلْمُؤْمِنُ یَموتُ بِعَرَقِ الْجَبینِ . کنوز الحقائق ، چاپ هند ، ص ١٣٦ ، ١٣٨ و حدیثی که بموجب آن ملک الموت بصورت جوانی زیبا با لباس خوب و بوی خوش بر مؤمنان ظاهر می‌شود . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ٣٣٤ .

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گُزیدهٔ حق بود چونش گَزَد

زآتشِ شهوت نسوزد اهلِ دین باقیان را برده تا قعرِ زمین

ب ۸٦۱ ، ۸٦۲

دَنْدان زدن : گزیدن بدندان .

مثال دیگر است برای اثبات اینکه فعل و تأثیر ممکنات باراده و فعل حق مستند است زیرا اگر سوزانیدن آتش خاصیت ذاتی آن بود می‌بایست که ابراهیم را هم بسوزاند بعلّت آنکه خاصیت ذاتی هرگز تخلّف نمی‌پذیرد واز ذات جدا نمی‌شود درصورتی که مطابق نصّ قرآن (الانبیاء آیهٔ ۶۹) آتش نمرود، ابراهیم را بهیچ روی زیان نداشت آنگاه برین قیاس می‌گوید که شهوت نیز آتشی سوزنده است و وقتی غلبه گرفت عقل وادراك بشری را تحت تصرّف خود می‌آورد ولی مردم دیندار هرگز درین آتش نمی‌سوزند برای آنکه صدق تبعیّت از احکام الهی و قوّت ایمان، آنها را بیدار و نیرومند دارد و در عواقب غلبهٔ شهوت و خلاف امر الٰهی ژرف می‌نگرند و آفات شهوت رانی را باز می‌یابند و از اینرو آتش شهوت بردل ایشان سرد می‌گردد چنانکه آتش حسّی بر ابراهیم برد وسلام گشت و این خود نتیجهٔ عاقبت بینی و تفکّر است که انسان وقتی در امور شهوانی تأمّل و تفکّر کند متوجّه می‌گردد که آنها این اندازه ارزش ندارند که عمر و حیثیّت و شخصیّت خود را درگرو آنها نهد و بیخردوار درطلب آنها بکوشد و زیانهای بسیار را تحمّل کند تا بلذّتی زودگذر و ناپایدار دست یابد.

موجِ دریا چون بامرِ حق بتاخت اهلِ موسی را ز قبطی وا شناخت

ب ۸۶۳

استدلال دیگر است بر تأثیر فعل وارادهٔ حق در عنصر آب زیرا بشهادت قرآن کریم (یونس ، آیهٔ ۹۰) موسی و بنی اسرائیل از دریا گذشتند و فرعونِ مصر ومصریان درهمان دریا غرق شدند و آب دریا ، دو خاصیت جداگانه نسبت باین دوگروه بظهور آورد درصورتیکه اگر خاصیت طبیعی وی غرق کردن بود می‌بایست هردوطایفه را غرق کند . بیت سابق شاهدی بود بر تأثیر حق تعالیٰ در عنصر آتش و این بیت شاهد آن تأثیر است درعنصر آب .

خاك قارون را چو فرمان دررسید با زر و تختش بقعرِ خود کشید

ب ۸٦٤

قارون : یکی از توانگران و مالداران بنی اسرائیل بود که با موسی پیغمبر بدشمنی برخاست و بفرمان موسی خاك ، دهان بازگشاد و اورا فرو برد . قصّهٔ او با موسی در سورهٔ (القصص آیهٔ ۸۱ - ۷٦) مذکور است . این بیت شاهد تصرّف حق تعالی در عنصر خاك است .

آب و گِل چون از دمِ عیسی چرید بال و پر بگشاد مرغی شد پرّید

ب ۸٦٥

بشهادت قرآن کریم (آل‌عمران ، آیهٔ ٤۹) عیسی از پارهٔ گل صورت مرغی می‌ساخت و در آن می‌دمید و از تأثیر نفس وی آن پیکر ، جان می‌گرفت و بپرواز درمی‌آمد . مولانا باستناد این قصّه می‌خواهد تصرّف قدرت خدا را در هوا که عنصر دیگر است اثبات کند بمناسبت آنکه نفَس آدمی هوائی است که از ریه خارج می‌شود و چون نفس عیسی به پیکر بی‌جان زندگی بخشید و از هر نفس چنین اثری پدید نمی‌آید پس معلوم می‌شود که نفس بذات خود این تأثیر را ندارد و این خاصیت را خدا در وی نهاده است .

هست تسبیحت بُخارِ آب و گِل مرغِ جنّت شد زنفخِ صدقِ دل

ب ۸٦٦

تسبیح : سبحان‌الله گفتن : خدا را بصفت پاکی و تنزیه یادکردن .

مبتنی است بر حدیث ذیل که آنرا از موضوعات شمرده‌اند : مَنْ قالَ لا إلٰهَ إلّا اللهُ خَلَقَ اللهُ مِنْ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْها طَيْراً مِنْقارُهُ مِنْ ذَهَبٍ وَرِيشُهُ مِنْ مَرْجانٍ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸ . نظیر استدلال سابق است از جهت تأثیر فعل حق در هوا .

کوهِ طور از نورِ موسی شد برقص صوفیِ کامل شد و رَست او زنقص

چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جسمِ موسی از کلوخی بود نیز

ب ۸۶۷ ، ۸۶۸

اشاره است بقصّهٔ موسی که درکوه طور از خدا خواست که اورا ببیند وجواب لَن تَرانی شنید و چون خداوند برکوه جلوه گرشد کوه پاره پاره درهم ریخت و موسی از هیبت آن حالت بیهوش افتاد (الاعراف ، آیهٔ ۱۴۳) بنابراین مقصود از « نور موسی » انوار الهی است که بواسطهٔ موسیٰ برکوه تافت و یا از آنجهت که درین آیه گفته شده است : « فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ » و رب و خداوندگار هرسالک و یا هرموجودی ، اسمی است از اسماء خداوند که آن سالک یا موجود تحت تربیت و یا مظهر آن اسم است زیرا منشأ اسماء ربوبی نسبت آنهاست بموجودات خارجی و چون این جلوه بدین اعتبار که از رَبِّ موسی بود نسبتی بوی داشت مولانا آنرا به « نور موسی » تعبیر فرموده است و چون کوه طور از تابش انوارخدا برخود شکافت مولانا این حالت را تشبیه کرده است بحالت وجدی که برصوفیّه عارض می‌شود ودرآن حالت ، استغراقی بدیشان دست می‌دهد و از خودی خود بیرون می‌آیند و برقص برمی‌خیزند و دست استغنا برجهان می‌افشانند و ازفرط وجد وحالت ، خرقهٔ خودرا می‌شکافند وبسوی مطرب می‌افکنند و وجه مشابهت ، حصول حالت وانسلاخ ازهستی است که بر طور عارض گشت چنانکه برصوفیان در حال وجد و تأثیر سماع . آنگاه برای آنکه ما از صوفی شدن کوه و وجد و حالت وی تعجّب نکنیم می‌گوید که سنگ و خاک درمقابل قدرت وفعل حق یکسانند و موسی نیزموجود مادّی و اصلش از خاک بود زیرا آفرینش آدم وآدمیان بموجب روایات دینی از گل و خاک است و خدا در وی استعداد و نیروی پذیرش وحی و اصغاء کلام خود نهاد پس چه عجب اگر کوه نیز ازجلوهٔ جمال الٰهی مست وحیران شود وصوفی‌وار خرقهٔ هستی را درهم شکافد .

این ابیات نیز شاهدی است بر تأثیر قدرت الهی و اینکه فعل او محتاج به اسباب نیست و نسبت او بموجودات تفاوتی ندارد و به وسائط نیازمند نیست

اصلِ ایشان بود آتش ز ابتدا — سوی اصلِ خویش رفتند انتها
هم ز آتش زاده بودند آن فریق — جزوها را سوی کُل" باشد طریق
آتشی بودند مؤمن سوز و بس — سوختخود را آتشِ ایشان چو خس

ب ۸۷۴ - ۸۷۶

برای تفسیر این بیت ، جع : ب ۷۶۳ .

آنکه بودست اُمُّهُ اَلْهاویه — هاویه آمد مرو را زاویه
مادرِ فرزند جویان وَیَست — اصلها مر فرعها را در پیَست

ب ۸۷۷ ، ۸۷۸

اشاره‌است به‌آیهٔ شریفه : واما مَن خَفَّتْ مَوازینُهُ ، فَاُمُّهُ هاوِیَةٌ ، وَما اَدْریکَ ماهِیَه ، نارٌ حامِیَةٌ . (القارعة ، آیهٔ ۸؛۹:۱۰؛۱۱) که بنا برقول مشهور « هاویه » آتشی است ستبر و ژرف و یا یکی‌ازطبقات دوزخ است . جع : ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۵ ؛ ص ۵۷۵ ؛ تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ٦٦٦ . وچون دوزخ بیک اعتبارصورت قهر الهی و تجسّم اعمال‌شرّو زشت است که‌آن نیزظهور قهر وغضب‌خداست بر بنده‌ای که اعمال شرّ از وی صدور می‌یابد بدین‌نظر بندهٔ بدکار تحت تصرّف قهر الهی واقع می‌گردد و بدان منجذب می‌شود چنانکه مادر همواره فرزند را در مراقبت دارد و چیزها بدو می‌آموزد و فرزند نیز پیوسته بمادر می‌گراید ودر همه حال بدو روی می‌آورد ومولانا بدین‌جهت که میان بدکاران وقهر وغضب الهی کشش وگرایشی وجود دارد از این‌آیه نتیجه می‌گیرد که بدکاران‌همواره بمظاهر قهر که اعمال و نیّات زشت است توجّه دارند و سرانجام نیز بصورت قهر که دوزخ است باز می‌گردند و بعضی گفته‌اند که دوزخ ، ملکوت وعالم

شیطان است و کسی که اعمال شیطانی از وی بظهور می‌رسد آخرالامر در آن عالم منزل می‌کند. این توجیه نیز دور از مقصد مانیست و بدانچه گفتیم مرتبط است زیرا عالم شیطان هم بهرحال ظهور قهر الٰهی است. جع: بیان‌السّعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۳۳۰، ج ۲، ص ۱۲۱.

آبها در حوض اگر زندانیَست — باد نَشْفش می‌کند کارکانیَست

می‌رهاند می‌بَرَد تا معدنش — اندك اندك تــا نبینی بُردنش

ب ۸۷۹، ۸۸۰

نَشْف: بخود کشیدن و جذب کردن جسم رطوبت و نم را مانند بخود ـ کشیدن جامه عرق را وکاغذ مرکّب را؛ ورچیدن (در محاورات جنوب خراسان).

ارکانی: نسبت است به «ارکان» یعنی چهار عنصر بلحاظ آنکه جسم از آنها ترکیب می‌یابد. کشّاف اصطلاحات الفنون، درذیل: رکن.

شاهد دیگر است بر وجود جذب وکشش از آن‌جهت که هوا رطوبت را بخود می‌کشد و از آن رطوبت بخار و ابر تولید می‌شود و باران از ابر می‌ریزد و آب باصل و معدن خود باز می‌گردد و این دلیل است که هر فرع و جزوی باصل و کُلّ خود رجوع دارد.

وین نَفَس جانهای ما را همچنان — اندك اندك دُزدد از حبسِ جهان

تا اِلَیْهِ یَصْعَدُ اطْیابُ الکَلِم — صاعِداً مِنّا اِلیٰ حَیْثُ عَلِم

ب ۸۸۱، ۸۸۲

بیت دوم اشاره است به آیهٔ شریفه: اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ. (الفاطر، آیهٔ ۱۰) که مفسّرین آنرا به لااِلٰهَ اِلّا اللهُ وَسُبْحانَ اللهِ وَالْحَمْدُلِلّهِ وَلااِلٰهَ اِلا اللهُ وَاللهُ اَکْبَرُ. و نیز کلمهٔ شهادتین و هرسخنی که برای خدا گویند و ذکر خدا و مفسّرین شیعه

به ولایت اهل‌البیت و صوفیان به معنی که مجرّد برای خدا گویند و سالک را در آن نصیبی نباشد و یا معنی که مقرون باشد بفناء عبد تفسیر کرده‌اند ومقصود مولانا جان پاك و روح مرد کامل است بقرینهٔ بیت پیشین‌چنانکه درقرآن کریم (آل‌عمران آیهٔ ٤٥) کلمه برعیسی علیه‌السّلام اطلاق شده است .

چون در ابیات پیشین گذشت که هوا رطوبت را جذب می‌کند و باصل خود باز می‌برد وتنفّس نیز هوائی است که از ریتَین خارج می‌شود و هرنفس که برمی‌آید، گامی است که آدمی بسوی مرگ برمی‌داردکه بعقیدهٔ صوفیان سبب آزادی روح است ازحبس جهان و زندان‌عالم صورت بنابراین مقدّمات : روح انسان نیزکه از عالم بالا آمده است بتدریج ازین زندان تن رهائی می‌یابد و بسوی معدن و اصل‌خود و یا بحق‌تعالیٰ بازمی‌گردد وچون درجات قرب متفاوت است و هرجانی بنسبت کمال خود بحق صعود می‌کند مولانا این‌صعود را منوط بعلم‌حق می‌کند .

برای اطّلاع از اقوال مفسّرین ، جع : تفسیر امام فخررازی ، چاپ آستانه ، ج ۷، ص ۳۵ ، لطائف‌الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ؛ ص ۱۵۸ .

تَرْتَقی اَنْفاسُنا بِالْمُنْتَقیٰ مُتْحَفاً مِنّا اِلیٰ دارِ الْبَقا

ثُمَّ تَأْتینا مُکافاةُ الْمَقال ضِعْفَ‌ذاكَ رَحْمَةً مِنْ ذِی‌الْجَلال

ثُمَّ یُلْجینا اِلیٰ اَمْثالِها کَیْ یَنالَ الْعَبْدُ مِمّا نالَها

هٰکَذی تَعْرُجُ وَتَنْزِلُ دائِما ذا فَلا زِلْتَ عَلَیْهِ قائِما

ب ۸۸۳ ـ ۸۸٦

مُنْتَقیٰ : مصدر بمعنی انتقا وگزینش ، کلمات گزیده و پاك (اسم مفعول) .
مُتْحَف : به تحفه داده (اسم مفعول) .
دارالبقا ، داربقا : سرای جاوید ، عالم آخرت ، جهان غیب .

مقصود آنست که نَفَس پاك و کلمات نیکو و یا نیّت خوب و جان پاك که بصورت نَفَس و یا الفاظ ظاهر می‌شود به انتخاب واختیار خدا و یا بسبب کلمات نیک مانند تحفه بعالم بالا صعود می‌کنند و دوچندان از رحمت خدا و مواهب کمال جزا می‌یابند و باز بدین کلمات واداء سخنان نیک و یا بوجود حسّی بازمی‌گردند تا بسبب عبادت ، کمال مجدّد کسب کنند وعروج کلمات ونزول رحمت و یا عروج و نزول جان پاك بحق و بسوی عالم حسّ امریست دائم که ازهم نمی‌گسلد زیرا هریک از مراتب قرب وسیله‌ای است که سالک بدرجهٔ بالاتر صعود کند وفیض رحمت نیز متواتراست وسالک را مرتّبا و دائماً برای صعود بیشتر آماده می‌سازد .

پارسی گوییم یعنی این کشش ــ زآن طرف آید که آمد آن چشش

چشم هرقومی بسویی مانده‌ست ــ کان طرف یک روز ذوقی رانده‌ست

ب ۸۸۷ : ۸۸۸

چشش : اسم مصدراست از چشیدن : ذوق ، عمل چاشنی کردن خوردنی و آشامیدنی .

که دوم عالم از روش چشش است ــ چو برقی ولایت کشش است

سنائی : سیرالعباد

انسان و هر موجود زنده بدانچه ملایم طبع و دلخواه اوست می‌گراید و بنسبت ملایمت و دلخواهی بدان متمایل می‌گردد و برعکس : ازهرچیزی که دلخواه و ملایم طبع او نباشد هارب وگریزان است و بتناسب ناموافقی و عدم ملایمت ازآن نفرت می‌گیرد چنانکه هرطلبی که فعل ارادی است باید مسبوق بنوعی از معرفت باشد این ملایمت را مولانا ذوق و یا « چشش » می‌نامد زیرا حسّ ملایمت خود ازجنس بهره یافتن وچاشنی کردن چیزی است بدان مناسبت که پس از چشیدن غذا واحساس مطلوبیّت ، انسان بخوردن رغبت می‌افزاید و

بنابراین میل وگرایش انسان ، فرع احساس تناسب و ملایمت است وکشش و جذب از چشش وذوق می‌خیزد چنانکه‌آدمی از چیزی که لذّت برده و یامحلّی که درآن بکام خود رسیده باشد غالباً یاد می‌کند و بدانسو نگرانست و بحسب عادت از خوردنی و پوشیدنی و نوشیدنی آنرا اختیار می‌کند که لذّت و خوشی آنرا آزموده است و در اختیار چیزی که نیازموده باشد تردّد خاطر نشان می‌دهد .

نظیر آن :

یار آن طلبد که ذوق یابد زیرا طلب از مذاق خیزد

دیوان ، ب ۷۳۱۸

ذوقِ جنس‌ازجنسِ خود باشدیقین ذوقِ جزو ازکُلِّ خود باشد ببین
یا مگر آن قابلِ جنسی بود چون بدو پیوست جنسِ او شود
همچو آب ونان که جنسِ ما نبود گشت جنسِ ما و اندر ما فزود
نقشِ جنسیّت ندارد آب و نان ز اعتبارِ آخرِ آن را جنس دان

ب ۸۹۲ - ۸۸۹

مناط و سبب جذب را بر چهارگونه قسمت می‌کند : یکی جذب جنس بجنس خود مانند انسانی بانسان دیگر وکبوتری فی‌المثل با کبوتر دیگر . دوم : جذب جزو بکُلّ خود مانند اجزاء ارضی بسوی کرهٔ خاکی و نفوس جزئیّه بنفس کُلّی . سوم : جنسیّت بالقوّة و آنچه قابل جنسیّت است مانند نان و آب و انواع آشامیدنی و خوردنی که بالفعل‌جنس انسان نیست ولی پس ازهضم جزو بدن می‌شود و صورت جسم انسانی بخود می‌گیرد . چهارم : پندار و نمایش جنسیّت که منشأ جذب دروغین و ناپایدار است که ازین پس بیان خواهیم‌کرد مولانا موضوع جذب و جنسیّت را درمثنوی مکرّرکرده است ، برای نمونه ، رجع : ج ٤ ، ب ۱۶۳۳ ببعد .

ور ز غیرِ جنس باشد ذوقِ ما آن مگر مانند باشد جنس را
آنک مانندست باشد عاریت عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر چونک جنس خود نیابد شد نفیر
تشنه را گر ذوق آید از سراب چون رسد در وی گریزد جوید آب

ب ۸۹۶ - ۸۹۳

توضیح قسم چهارم و درحقیقت جواب این اشکال است که اگر جنسیّت علّت کشش است پس چرا ما مجذوب اموری می‌شویم که باما جنسیّت ندارند و از آنها ذوق نمی‌یابیم. جواب اینست که آن امور بظاهر رنگ جنسیّت دارند ومافریفتهٔ ظاهر می‌شویم مانند مرغی که بصفیر صیّاد فریب می‌خورد از آن جهت که آهنگ جنس او را تقلید می‌کند و یا تشنه‌ای که از دور سرابی را می‌بیند که مانند آب موج می‌زند ومی‌درخشد و برامید آنکه آب است بدانسو می‌تازد ولی مرغ چون در دام صیّاد افتد آن کشش بنفرت بدل می‌شود و تشنه چون سراب را شناخت آن را رها می‌کند وآب را از جای دیگر می‌طلبد و نتیجه آنست که پندار جنسیّت و جذب کاذب دوام ندارد برخلاف جذب راستین که پایدار است. نیز: رجوع: مثنوی، ج ٤، ب ۱۳۲۱ ببعد.

مُفْلِسان هم خوش شوند از زرِّ قلب لیک آن رسوا شود در دارِ ضرب
تا زر اندودیت از ره نفکند تا خیال کژ ترا چَه نفکند

ب ۸۹۷، ۸۹۸

دارِ ضَرْب: ضرّاب خانه.

تا: ادات تحذیر است و می‌توان آن را بدینگونه توجیه کرد: زنهار تا، بهوش باش تا.

زر اندود: سکّهٔ مس با روکش زر. سکّهٔ قلب، هرچیز مُزَوَّر.

بپایان رسید شرح جزو اوّل از مثنوی بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع الزّمان